PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG HELCK

DIE GÖTTIN MR.T

ENTSTEHUNG UND VEREHRUNG EINER PERSONIFIKATION

VON

W. GUGLIELMI



E.J. BRILL

DIE GÖTTIN MR.T

PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG HELCK

SIEBTER BAND

W. GUGLIELMI

DIE GÖTTIN MR.T



DIE GÖTTIN MR.T

ENTSTEHUNG UND VEREHRUNG EINER PERSONIFIKATION

VON

W. GUGLIELMI



E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1991

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

lc number 90-20167

ISSN 0169-9601
ISBN 90 04 08814 8

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

INDIZES

VORWORT

Die vorliegende monographische Behandlung der Göttin *Mr.t* unternimmt den Versuch, eine ägyptische Personifikation im Veränderungsprozeß der Religion darzustellen. Die Anregung dazu lieferte die Beschäftigung mit der Feldgöttin Sechet und ihrem Symbol. Die Arbeit wurde 1978 von der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen, inzwischen erschienene Literatur wurde bis zum Jahre 1985 berücksichtigt.

Bei der Materialerfassung durfte ich die Hilfe zahlreicher Fachgenossen und Institutionen in Anspruch nehmen, denen ich hier meinen Dank aussprechen möchte: Professor Dr. Walter F. Reineke, Professor Dr. Erich Winter, dem Field Museum of Natural History, Chicago, Professor Dr. Bernard V. Bothmer, Professor Dr. Jacques Parlebas, Professor Dr. Dietrich Wildung, Dr. Robert Steven Bianchi, Dr. Thomas G. H. James, Professor Dr. Erhart Graefe, Professor Dr. Jean Leclant und Professor Dr. Christiane Desroches-Noblecourt und Erika Schott.

Besonders möchte ich denjenigen danken, die durch ihre Ratschläge und Kritik das Zustandekommen der Arbeit gefördert haben, in erster Linie Herrn Professor Dr. D. Hellmut Brunner, der mir neben meiner Assistententätigkeit alle Freizügigkeit gewährt hat, die zur Niederschrift nötig war, Herrn Professor Dr. Herman te Velde, Professor Dr. Wolfgang Schenkel und Frau Privatdozentin Dr. Karola Zibelius-Chen für ihre sorgfältige Lektüre, Frau Dr. Johanna Dittmar für das Zeichnen der Photos, Herrn Professor Dr. Dieter Kurth für die Überprüfung von Edfu-Texten und den Tübinger Assistenten und Studenten Dr. Boyo Ockinga, Dr. Hannes Buchberger, Jürgen Zeidler M.A., Knut Buroh und Eberhard Kusber für ihre Diskussionsbereitschaft. Zu danken für Hilfe bei der Beschaffung von Vergleichsmaterial habe ich Herrn Professor Dr. Matthias Laubscher, Professor Dr. Hartmut Kühne und Frau Privatdozentin Dr. Brigitte Groneberg.

Herrn Professor Dr. Wolfgang Helck gilt mein Dank für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe »Probleme der Ägyptologie«, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Übernahme der Druckkosten, die erst diese Aufmachung ermöglichte.

Tübingen, August 1989 Waltraud Guglielmi

VORWORT

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen entsprechen denjenigen des Lexikons der Ägyptologie, Wiesbaden 1975 ff. Darüber hinaus wurden folgende Abkürzungen verwendet:

Alliot, Culte d'Horus	M. Alliot, Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, BdE 20, 1954
Assman, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit	J. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart-Berlin-Köln 1984
Assmann, ÄHG	J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975
Assmann, LL	J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, 1969
Barguet, Le Papyrus N 3176 (S)	P. Barguet, Le Papyrus N 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 1962
Bates, The Eastern Libyans	O. Bates, The Eastern Libyans, London ²1970
Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus afrikanischer Völker	H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus afrikanischer Völker, Berlin 1936
Bénédite, Philae	G. Bénédite, Description et histoire de l'île de Philae, MMAF 13, 1893, 1895
Bergman, Ich bin Isis	J. Bergmann, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3, Uppsala 1968
Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr	O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Beitr. zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart 5. F., H. 10, 1970
Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts	J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978
Buschan, Über Medizinzauber und Heilkunst im Leben der Völker	G. Buschan, Über Medizinzauber und Heilkunst im Leben der Völker, Berlin 1944
CD	E. Chassinat/F. Daumas, Le Temple de Dendara, 8 Bde., Kairo 1934-1978
Chassinat, Mystère d'Osiris	E. Chassinat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak, PIFAO 1966, 1968
Clère, Porte d'Evergète	P. Clère, La Porte d'Evergète à Karnak, 2[e] Partie, MIFAO 84, 1961
Daumas, Mammisis	F. Daumas, Les Mammisis des temples égyptiens, Paris 1958
Derchain, Hathor quadrifrons	Ph. Derchain, Hathor quadrifrons, Istanbul 1972
Derchain-Urtel, Thot	M.-Th. Derchain-Urtel, Thot, Rites Egyptiens 3, Brüssel 1981

DGI	J. Dümichen, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler, 4 Bde., Recueil de monuments égyptiens 3-6, Leipzig 1865-85
Dümichen, Resultate	J. Dümichen, Resultate der ... nach Ägypten entsendeten archäologischen Expedition mit Erläuterungen, Berlin 1871
Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten	J. Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten. Lose Blätter aus dem Nachlaß, Leipzig 1894
Edel, Akazienhaus	E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, MÄS 24, 1970
Erman, Hymnen an das Diadem	A. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, H.1
Feucht, Die königlichen Pektorale	E. Feucht-Putz, Die königlichen Pektorale, Dissertation Bamberg 1967
Gese, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer	H. Gese/M. Höfner, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970
Goedicke, Re-used Blocks	H. Goedicke, Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, EEMM 20, 1971
Goldammer, Formenwelt des Religiösen	K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960
Grenier, Tôd	J.-Cl. Grenier, Tôd, FIFAO 18,1, 1980
Gutbub, Textes fondamentaux	A. Gutbub, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, 2 Bde, BdE 47/1.2, 1973
Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion	F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961
Loretz, Gottebenbildlichkeit	O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967
HWDA	H. Bächtold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin, Leipzig 1927-1942
Junker, Stundenwachen	H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. DAWW 54, 1. Abh., 1910
Keel, Vögel als Boten	O. Keel, Vögel als Boten, OBO 14, 1977
Keel, Die Weisheit spielt vor Gott	O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, Freiburg/Schweiz 1974
KO I, II	J. de Morgan, U. Bouriant, G. Legrain, J. Jéquier, A. Barsanti, Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique, Bd. II-III, Kom Ombos, Wien 1894-1909
Kurth, Den Himmel stützen	D. Kurth, Den Himmel stützen, Rites Egyptiens II, Brüssel 1975
Lang, Frau Weisheit	B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975
Lange, Der Magische Papyrus Harris	H. O. Lange, Der Magische Papyrus Harris, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser XIV, 2, Kopenhagen 1927
MD	A. Mariette, Dendérah, Paris 1870-1880
Meeks, AL	D. Meeks, Année lexicographique, Bd. I-III, Paris 1980-1982
Mowinckel, Religion und Kultus	S. Mowinckel, Religion und Kultus, Göttingen 1953
Moussa-Altenmüller, Nefer and Ka-Hay	A. M. Moussa/H. Altenmüller, The Tomb of Nefer and Ka-Hay, AV 5, 1971
Oldenberg, Die Religion des Veda	H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Stuttgart, Berlin [4]1923

Opet	C. de Wit, Les Inscriptions du temple d'Opet à Karnak, 3 Bde., BAe XI-XIII, Brüssel 1958-1968
Otto, Gott und Mensch	E. Otto, Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, AHAW 1964, 1, 1964
Otto, MÖR	E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde., ÄA 3, 1960
W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens	W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf, Köln [2]1956
Ringgren, Word and Wisdom	H. Ringgren, Word and Wisdom, Lund 1947
Scripta Hierosolymitana 28	S. Israelit-Groll (Hg.), Egyptological Studies, Scripta Hierosolymitana 28, Jerusalem 1982
Stemplinger, Antiker Volksglaube	E. Stemplinger, Antiker Volksglaube, Stuttgart 1948
Von Stietencron, Der Name Gottes	H. von Stietencron (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975
Usener, Götternamen	H. Usener, Götternamen, Frankfurt 1948
Valbelle, Satis et Anoukis	D. Valbelle, Satis et Anoukis, Mainz 1981
Winter, Untersuchungen	E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit, Denkschr. ÖAW 98, 1968
Zivie, Hermopolis et le nome de l'Ibis	A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'Ibis I, BdE 66/1, 1975

EINLEITUNG

Charakteristisch für die ägyptische Religion als eine pluralistische Form der Welterklärung ist eine Anzahl großer Götter, die von einer Vielzahl kleinerer umgeben sind. Diese Differenzierung in »große« und »kleine« Götter, die auch die Ägypter selbst vorgenommen haben[1], ohne sie freilich zu präzisieren, versuchte man in der ägyptologischen Forschung durch verschiedene Modelle zu erklären. Eines davon bildete die kulttopographische Erklärung: Die Hierarchie käme dadurch zustande, daß der jeweilige Lokalgott die Tendenz besäße, die Gottheiten anderer Gemeinwesen zu vereinnahmen und unterzuordnen. Ein anderes Modell ist soziologischer Herkunft: Die Götterwelt entspräche der patriarchalischen Struktur der Gesellschaft und spiegele ein Herr-und-Diener-Verhältnis wider und — vor allem im Prozeß der Historisierung der Götterwelt — das Königtum und seine Hierarchie. Ein von der 19. Dyn. an sich entwickelnder Pantheismus mit der Tendenz, ursprünglich ganz verschiedene Götter einem Hauptgott im Sinne der ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten unterzuordnen, wurde von Eberhard Otto und Jan Assmann zur Erklärung der Göttervielfalt in der Spätzeit herangezogen[2]. Ein weiteres Kriterium, wiederum soziologischer Art, bildet die Annahme schichtenspezifischer Götter, der »Volksgötter« oder Götter des Volksglaubens und die des offiziellen Kultus. Dieser sozial bedingte »religionsinterne Pluralismus« bewirke eine Überlagerung von Schichten innerhalb der Religion[3].

Alle diese Erklärungsversuche haben ihre Berechtigung, doch muß in jedem Einzelfall genau überprüft werden, inwieweit solche vereinfachenden Modelle tragfähig sind und ob sie der historischen Entwicklung einer bestimmten Gottesvorstellung gerecht werden. Die ägyptische Religion bzw. die ägyptische Götterwelt existiert nämlich als gedankliche Einheit lediglich in der Abgrenzung zu unserer von der abendländischen Tradition geprägten Vorstellung; sie läßt sich in ihrer zeitlichen Dimension

---

[1] S. die Stele Ramses' IV. aus Abydos; Korostovtsev, in: BIFAO 45, 1947, 155 ff. (Z. 3); Assmann, ÄHG, 460, wo der König schildert, wie er in alle Schriften des Thot im Lebenshaus eindringt, »um groß und klein zu untersuchen unter den Göttern und Göttinnen«.

[2] Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 33 ff.; Assmann, Primat und Transzendenz, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, GOF IV, Bd. 9, 1979, 13 ff..

[3] Günter Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf-Köln 1971, 32 ff.

nicht einfach als ein in sich stimmiges System religiöser Inhalte und ein einheitliche Gefüge beschreiben, das nur entfaltet zu werden braucht[4]. Wie Sigmund Mowinckel und seine kultgeschichtliche Schule gezeigt haben, ist Religion nicht primär durch gedankliche Systeme konstituiert, sondern durch »Handlung«[5].

Im Falle der vorliegenden Monographie über die *Mr.t*-Göttin bedeutet dies, daß die historische Dimension berücksichtigt wurde und die einzelnen Kapitel chronologisch aufgebaut worden sind, des weiteren, daß die Sozialform und der Lebensbereich, in denen sich der Träger des religiösen Vorgangs befindet, einen zentralen Platz einnehmen. Sie beinhaltet damit auch eine genaue Untersuchung, wie religiöse Erfahrungen, die in einem bestimmten Lebensbereich oder einer sozialen Schicht gemacht worden sind, sich verändern, wenn sie aus diesen herausgelöst werden, wie sie ihre Lebendigkeit und Echtheit verlieren, einen neuen Sinn durch Einbettung in einen anderen Kontext, insbesondere einen zentralen Mythos, erhalten und wie die Darstellungsform sich beim »Paradigmenwechsel« verhält.

Die Göttin *Mr.t* wurde deshalb ausgewählt, weil ihr Ursprung bislang im Dunkeln lag, der Prozeß ihrer Gottwerdung sich jetzt anhand neuer Belege zeitlich eingrenzen läßt, über sie Quellen aus allen Epochen der ägyptischen Religionsgeschichte bis in die röm. Zeit hinein reichlich vorliegen und sich dadurch die Entwicklung, die eine kleinere Gottheit durchläuft, exemplarisch aufzeigen läßt.

Im Unterschied zu traditionellen Götter-Monographien wurde die Göttin nicht wie eine Person mit verschiedenen Eigenschaften beschrieben und ihre personale Kohärenz in den Mittelpunkt gestellt, sondern das Hauptaugenmerk auf ihre jeweilige Funktion in einem religiösen Vorgang gerichtet; mit anderen Worten: *Mr.t* wird nicht wie ein Wesen von Fleisch und Blut behandelt, sondern in ihr eine gedankliche Konstruktion gesehen, die in verschiedenen Kontexten verschiedene Funktionen erfüllt. Wenn diese Funktionen, die in festgefügten Epitheta ihren Niederschlag finden, dann doch wieder mit »Eigenschaften« korrelieren und damit die Fülle des Materials strukturieren, so liegt das an dem physischen und psychischen Anthropomorphismus der Gottesvorstellung: *Mr.t* wird nicht nur menschengestaltig dargestellt, sondern auch als

[4] Vgl. Assmann, in: LÄ II, 765 ff.; ders., Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart-Berlin 1984, 16 ff.

[5] Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 15, betont im Zusammenhang der Frage, ob das religiöse Erlebnis des einzelnen oder die kollektive Erfahrung am Ursprung der Religion steht, die Priorität der letzteren: »Ich gehe vielmehr aus vom Primat der heiligen Handlung und der in ihr verankerten kollektiven Erfahrung. Die Riten sind älter als die Götter«.

Person autonom handelnd gedacht und von ihrem Verehrerkreis als Du empfunden.

Aus der Beachtung der Sozialform und des Lebensbereichs leitet sich ein weiteres Merkmal dieses Buches ab: In nahezu jedem Kapitel wurde versucht, die persönliche Gottesbeziehung herauszuarbeiten und ihr Verhältnis zum offiziellen Kult zu bestimmen. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß es neben dem Individualisierungsprozeß in der Gesamtreligion am Ende des NR, dem Aufkommen der »Vierten Dimension«[6], von Anfang an eine Gottesbeziehung des einzelnen gegeben hat und diese in theophoren Personennamen, der Auswahl der Götter in der Opferformel der Totengebete, in literarischen Texten, insbesondere solchen, die »Klagen« ähneln[7], und in den *ḥm-nṯr*-Titeln des AR, soweit sie sich auf eine nicht im Tempelkult bezeugte Gottheit beziehen, ihren Ausdruck findet.

Bei der Untersuchung des offiziellen Kultes, bei dem die Quellen der gr.-röm. Zeit bei weitem überwiegen, steht die Frage im Mittelpunkt, wie die gegenüber älteren Epochen um ein Vielfaches vermehrten Erwähnungen der *Mr.t* zu erklären sind. Ist ihr Vorkommen in den verschiedenen Ritualen — Hebsed, Opferlauf, Vereinigung der beiden Länder, den Himmel stützen, Choiakfest, Stundenwachen, *ꜥꜣb.t*-, Maat-, Bier-, Sistrum-, *mnw*-Krug-Opfer und Überreichen der *mꜥnḏ.t*-Barke — sowie ihre Aufwertung als Vollgöttin, die vom König ein Opfer empfängt und in deren Namen ein Fest gefeiert wird, ein Zeugnis für eine stärkere Verehrung und größere »Eigenständigkeit«, oder ist es ein Zeichen spekulativer Theologie und in ihm eine Tendenz zur Allegorisierung bemerkbar? Des weiteren soll auch ihr Verhältnis zu übergeordneten Gottheiten untersucht werden, vor allem zu Maat im gr.-röm. Maat-Ritual.

Um den Status der Göttin zu bestimmen und zu überprüfen, ob ihre bisherige Einordnung als Ressort- oder kleine Gottheit berechtigt ist, wird die Aufmerksamkeit auf ihre Position in Ritualdarstellungen gelenkt und darauf geachtet, auf welcher Seite der Agierenden sie erscheint, auf derjenigen der Götter oder derjenigen des die Gaben der Welt vermittelnden Königs. Auf die Diskussion der Probleme der Nomenklatur, ob solche Gottheiten als Spezial-, Funktions-, Ressort-, Sonder-, Begriffsgötter oder als Personifikationen zu klassifizieren sind, konnte im Verlauf der

---

[6] Assmann, a.a.O., 225 ff., 258 ff.

[7] Vgl. dazu den Forschungsüberblick zum Problem des Kollektivismus und Individualismus im AT und der Bedeutung der Namensgebung bei Rainer Abertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Calwer Theologische Monographien, Reihe A, Bibelwissenschaft 9, 1978, 4 ff., 49 ff.

Arbeit weitgehend verzichtet werden, da inzwischen das ausführliche Werk von John Baines erschienen ist[8], sie spielte freilich anfangs, als ich mich allein auf diesem Gebiet wähnte, eine erhebliche Rolle.

---

[8] Fecundity Figures, Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster 1985, 7 ff.

KAPITEL I

Name und Ikonographie der *Mr.t*

1. Schreibungen und Etymologie

Die Schreibungen des Namens *Mr.t* weisen in pharaonischer Zeit keine große Mannigfaltigkeit auf und differieren im Grunde nur in der Determinierung. Im AR wird diese mit Ausnahme der Giza-Schreibtafel und eines Rollsiegels aus Buhen einheitlich mit [Hieroglyphen] wiedergegeben[1], gelegentlich mit dem Zusatz *šmꜥj.t* und *mḥj.t* [Hieroglyphen][2], oder nur *šmꜥj.t* [Hieroglyphen][3]. Das Determinativ des Armes mit herabhängender Hand und nach oben gerichtetem Daumen [Hieroglyphe][4] erscheint noch bei anderen Wörtern des Sinnbereiches »Singen«, »Tanzen« und »Musik«,

---

[1] Reisner, in: ZÄS 48, 1910, 113 f., Jacquet-Gordon, Noms des domaines funéraires, 259 ff., Wildung, Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt I, 39 f. und Vernus, in: LÄ V, 706, datieren die Schreibtafel in das AR, während Helck, in: ZDMG 103, 1953, 355, Anm. 3, als einziger die Datierung nur nach dem Fundzusammenhang in die 5. Dyn. anzweifelt. Die logographische Schreibung [Hieroglyphe] ist vor der Spzt. nur einmal im MR auf einem Sarg belegt, s. Kap. XI, Anm. 22. Singulär ist die logographische Schreibung [Hieroglyphe] auf dem Rollsiegel UC 21884, die ich nicht überprüfen konnte und bei der ich auch nach dem Textzusammenhang Zweifel habe, ob es sich um die *Mr.t*-Göttinnen handelt, s. Kaplony, Die Rollsiegel des Alten Reichs I, MonAeg 2, 1977, 256 ff., II A; MonAeg III A, 506 ff. (K.u. 151, dann Chephren zugeordnet); II B, MonAeg III B, Tf. 135 (151), vgl. Tf. 22. Seine rekonstruierte Titelsequenz: *ḫrp-mr[w].t ṯ[mꜣ-jb]-Mrtj [mrjj-]nṯrw [rꜥ nb]*: »Leiter der Sängerinnen (des Königs), der an die *Mrtj* denkt, des von den Göttern jeden Tag geliebten« mit dem Nebeneinander von *ḫrp-mr.t*-Titel und *Mr.t*-Göttinnen sowie dem singulären *ṯmꜣ-jb* halte ich für wenig wahrscheinlich, s. S. 12 ff.

[2] Im Titel *ḫrp mr.t* s. Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90,7; Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 622 f.; E. Schott, in: GM 3, 1972, 33; Junker, Giza I, 150, Tf. 23; II, 189 f.; im *ḥm-nṯr-Mr.t*-Titel, Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, Tf. 36. 39.

[3] Jéquier, Monument funéraire II, Tf. 12. 16; Tf. 8. 10 ist ebenfalls zu [Hieroglyphen] zu ergänzen; Moussa/Altenmüller, a.a.O., Tf. 32; Goedicke, Re-used Blocks, 36 f., falls die Datierung in das AR richtig ist. Die Femininendung ist bei *šmꜥj.t* häufig nicht geschrieben.

[4] Bei Drucktypen ist der Daumen zumeist unterhalb der Handfläche wiedergegeben, z.B. Gardiner, EG, Sign-List D 41, vgl. Fischer, The Orientation of Hieroglyphs I, Reversals, Egyptian Studies II, 79 mit den Zeichnungen Fig. 80.

so bei *ḥsj* »singen«[5], *m3ḫ* »in die Hände schlagen«, »den Takt angeben«[6], *ḫn*/*dḫn* , »den Takt (Ton) angeben«, »ertönen lassen«, »musizieren«[7] und *rwj* »sich bewegen«, »tanzen«[8]. Das Determinativ stellt wohl den Gestus des Cheironomen dar, der damit den Tonhöhenablauf der Melodie und den Rhythmus veranschaulicht[9]. Im MR wird die Schreibweise des AR beibehalten, das Determinativ des Armes zum Teil auch ausgelassen [10] und durch das der sitzenden Frau, manchmal mit besonderem Haarschmuck , [11], oder durch das des Eies [12] ersetzt. Als bemerkenswerte Variante kommt in den Admonitions, die in einer Handschrift der 19. Dyn. vorliegen, das Determinativ des Auges und, wohl irrtümlich oder assoziativ wegen *mr* »Weberei«, das des Stoffstückes vor[13]. Im NR bis zur Spzt. sind alle bisher üblichen Schreibungen weiterhin bezeugt, für die Determinierung mit dem Auge finden sich mehrere Beispiele: [14],

---

[5] Wb II, 164 f., auch als Abkürzung; Fischer, a.a.O.; E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, MÄS 24, 1970, 10, übersetzt *ḥsj*, da es bei klatschenden Frauen vorkommt, mit »klatschen«; vgl. Altenmüller, in: SAK 6, 1978, 4. *ḥsj* deckt wie *ḫn* ein weiteres semantisches Feld als »Singen« ab und umfaßt auch musikalische Darbietungen durch Instrumente und Gesten.

[6] Wb II, 30,14.

[7] *ḫn*, *wdj ḫn* > *dḫn*, Wb III, 285, 14 f.; Wb V, 484,11-18; Martin, Garantsymbol des Lebens, HÄB 3, 1977, 34. 39 f.; Ziegler, in: LÄ V, 960, Anm. 43; Gutbub, Mél. Maspero I, 4,55-70; Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 11 f.; *ḫn* umfaßt die Darbietung durch Gesten und Tanz als auch durch Töne, s. auch Yoyotte, in: EPHE 86, 1977-1978, 164 ff.; 88, 1979-1980, 194 ff.; 90, 1981-1982, 189 ff. (zu den *ḫnw.t*- und *ḫnw*-Ritualisten auf der »cuve osirienne de Coptos« aus der 22. Dyn.).

[8] Wb II, 406,2 ff.; Sainte Fare Garnot, L'hommage aux dieux, 53 ff., 69; ders., in: RdE 8, 1951, 76 ff.

[9] Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 96 ff.; E. Hickmann, in: LÄ I, 914 f.

[10] CT V, 167 (F, J); die bei Polotsky, Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84 angegebene Schreibung war nicht nachprüfbar; Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 22, Fig. 6, Tf. 5, hat vermutlich bei der »unterägyptischen *Mr.t*« statt des ein gestanden, vgl. bei Daressy, in: ASAE 17, 1917, 229. Die Schreibung ist auf dem Original nicht mehr erkennbar.

[11] Erman, Hymnen an das Diadem, 44 (13,4); CG 20257.

[12] Polotsky, a.a.O. (Louvre C 15); Drioton, in: RdE 1, 1933, Tf. 9 gegenüber S. 224.

[13] Gardiner, Admonitions, 59 f. (7,14), 48 (4,13).

[14] Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62; Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

[15], [16], [17]. Statt der gewöhnlich sitzenden *Mr.t* wird der Name jetzt auch gelegentlich mit aufrechter [18], ja sogar auf dem »Gold«-Zeichen stehender [19] determiniert. Die im NR geläufige Determinierung weiblicher Gottheiten mit der Schlange wird auch auf *Mr.t* angewandt: [20]. Ausgefallene Schreibungen wie [21] und *Mrr.t* [22] sind selten, ebenso die Auslassung der Femininendung *-t*[23].

In gr.-röm.Zt. wird der Name auch logographisch wiedergegeben, teils mit stehenden *Mr.t*-Figuren, häufig mit entsprechendem ober- oder unterägyptischen Kopfschmuck [24], teils mit sitzenden [25], [26] und gelegentlich auch mit hockenden ohne Kopfschmuck [27]. Die Determinierung mit dem Auge ist weiterhin belegt [28], als Neuerung kommt die mit der Kehle [29] hinzu. Die Schreibung [30] findet sich ebenso; daneben existieren verschiedene Varianten, z.B. mit Doppelschilfblatt [31], mit bedeutungslosem *-w*

---

[15] Lange, Der magische Papyrus Harris, 42 (V, 2 f.).

[16] Rossi/Pleyte, Papyrus de Turin, Tf. 125.

[17] Tb 37, 38b, vgl. auch Tb 42; Korostovcev, Drevnij Egypet (Fs Golénischeff), 129 (Frg. II, 4), 130 (Frg. III, 7), Caminos, Literary Fragments, Tf. 19; s. dazu S. 16.

[18] Urk. IV, 1653.

[19] Tb 42 (pAni).

[20] pSallier IV, 6,4; Lange, a.a.O.; Pleyte/Rossi, a.a.O.

[21] Champollion, Not. descr. I, 412.

[22] Medinet Habu V, Tf. 256, 257 (bis).

[23] Champdor, Livre des Morts, 159 (Anhai) = Budge, pAnhai, pl. 5; Arundale/Bonomi, Gallery of Antiquities, 6, Tf. 3, Fig. 4.

[24] Daumas, Mammisis de Dendara, 24; vgl. auch CD II, 146; mit *-t*-Endung, Opet I, 207. 227.

[25] Z.B. CD I, 108; CD II, 193; Edfou VI, 89; VII, 196. 322; mit *-t*-Endung, Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42,12; Edfou I, 507; Urk. VIII, 2, Nr. 1 d; CD IV, 17. 259.

[26] KO I, Nr. 69.

[27] Edfou I, 508. 521; bei Edfou I, 116 ist nicht zu entscheiden, ob die *Mr.t*-Göttin oder eine spielerische Schreibung für *mrj* »lieben« vorliegt, die schon seit der Zeit Nektanebos' II. belegt ist, Berlin 2099 (Wb-Zettel), Ausführliches Verzeichnis, 246. Vgl. Urk. VIII, 10, Nr. 11 c; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 32.

[28] Edfou IV, 257,13; VII, 254,9; wobei eine Assoziation an *mr.t* »Auge« nicht auszuschließen ist; Barguet, Le Papyrus N 3176 (S), 9 f.; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 115, Anm. 56.

[29] KO I, Nr. 116; die Schreibungen, bei denen *Mr.t* und -Fleischstück die »Kehle« eines Gottes meint, sind nicht eigens aufgeführt, s. Wb II, 107,7-9, s. S. 111 ff.

[30] CD I, 120, No. 30, Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 f., Fig. 10, Z. 23. 28 (Komêr).

[32] und ohne Femininendung [33]. In Papyrus-Niederschriften wird *Mr.t* auch mit dem stehendem Mann mit erhobenem Arm determiniert: [34]. Das »*Mr.t*«-Zeichen kann andererseits als Determinativ für Wörter des Sinnbereiches »Musik« auftreten, so bei *dḫn* »Takt schlagen«, »musizieren«[35] und bei *nb.tj* »Musikantin im Hathorgefolge«[36]. Als Phonogramm erscheint es in *mr.tj* »Himmelsaugen«[37], *mr.t* »(Mond-) Auge«[38] und, für *m3ˁ.t* eintretend, in *sm3 m3ˁ.t* [39], als Phonodeterminativ(?) in *m3ˁ.t* [40]. Die als »Synonym für *m3ˁ.t*« in Wb II, 106,9 unter *mr* verzeichnete Schreibung ist nicht mit *Mr.t* in Verbindung zu bringen, sondern stellt lediglich eine graphische Variante von *mtw.t k3* »Same des Stieres«, Wb II, 169,4, dar[41].

[31] In Götterlisten, Daumas, Mammisis de Dendara, 121, No. 118; 176, No. 32.

[32] CD IV, 37. 260; Drioton, Médamoud (1925), Inscriptions, FIFAO 3, 61 f., Nr. 131.

[33] Z.B. Junker, Philae I, 39,12.

[34] Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, 78 (Var. pBM 10208, 3,16); Faulkner, Book of Hours, III 15. 16; X + 22; X 21; XVIII 25.

[35] Urk. VIII, 62, Nr. 75 c, Clère, a.a.O., Tf. 29.

[36] Daumas, Mammisis de Dendara, 226,10.

[37] Edfou II, 65,17; Wb II, 107,13 Belege.

[38] Brugsch, Thesaurus I, 41: »der das *ˁnḫ*-Auge ausfüllt mit Leben, das *mr.t*-Auge ausfüllt mit Alabaster ..., das *mr.t*-Auge ausfüllt mit dem, was es liebt«; phonographische Schreibung liegt wohl auch in , Philae-Photo 1510, vor, dessen Kenntnis ich der Freundlichkeit von Professor Erich Winter verdanke. Vermutlich handelt es sich um eine spielerische Schreibung von *Sp3.t mr.w* > *Spr mrw*, vgl. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 1983, 303; Helck, Gaue, 119. Die Randzeile der Sothis/Satis wäre dann mit »... die Herrin von *Spr (Sp3.t)-mrw*, die die Feinde vertreibt, die seine (des Seth) Genossen abwehrt (*sḥm zm3j.w=f*), Sothis die Große« zu übersetzen; weniger wahrscheinlich erscheint mir ein Zusammenhang mit Komêr, obwohl dort mit *mrw* gebildete Toponyme wie *pr-mrw* und *j3.t-mrw* belegt sind, Anukis dort verehrt wird und Nephthys als »ober-« und »unterägyptische *Mr.t*« auftritt, s. Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 162 (v), 168, Fig. 10, Z. 23. 28.

[39] Junker/Winter, Philae II, 287,18; 303,20, s. dazu Meeks, in: RdE 18, 1966, 214. Sicher nicht richtig ist die Lesung *Mrr.t* für , die Reymond, in: ZÄS 96, 1969, 36 f. für Edfou IV, 102,18 und 103,5 vorschlägt. Nach den Paralleltexten handelt es sich bei der Libation um »Hapi«, vgl. Edfou IV, 83. 98. 240, also nicht um »son of the Truth« und »(symbol) of Truth«, sondern um »Sohn des Hapi« und »das Überschwemmungswasser (Hapi) für deine Kehle«; s. jetzt auch Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 130, Anm. 1.

[40] Daumas, Mammisis de Dendara, 58,1.

[41] Lesung erkannt von Gutbub, Éléments ptolémaiques préfigurant le relief cultuel de Kom Ombo, in: Das ptolemäische Ägypten, hg.v. Maehler/Strocka, Mainz 1978, 172; s. jetzt Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf), hg.v. Junge, Göttingen 1984, I, 273 ff.

Namensvergabe und Namenswahl kommt in Ägypten bei Personen und Göttern eine erhebliche Bedeutung zu, da der Name Ausdruck und Inbegriff des Wesens ist[42]. Im Gegensatz zu den großen Göttern, deren Namen in ihrer Bedeutung oft ungewiß sind, weil sie aus älteren Sprachstufen stammen[43], hat es seit dem Beginn ägyptischer Geschichte auch immer Namen »durchsichtiger« Natur gegeben[44] wie die von Personifikationen und Hypostasen. Ihre Namen sind mit einem religiösen Begriff identisch und treffen die Essenz des Benannten wirklich, wenn sie sie auch nicht auf den Begriff einengen. Zu ihnen gehört wohl der Name *Mr.t*. Zwar lassen sich über seine verbale Wurzel nur Vermutungen anstellen, mir scheint eine Ableitung von *mr* »binden«, »sich anschließen«[45] am wahrscheinlichsten, aber er ist nach den frühesten Schreibungen und späten Erklärungen eindeutig mit »Sängerschaft«, d.h. wohl, »die

---

[42] S. allgemein: Gladigow, in: H. von Stietencron, Der Name Gottes, 13 ff.; Brunner, a.a.O., 30 ff.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 56 ff.; Kuhlmann, in: LÄ II, 696 ff. s.v. Götternamen, -bildung, -zusammensetzung.

[43] Sie haben die Ägypter selbst zu phantastischen Spekulationen und Wortspielen gereizt, s. die kritischen Bemerkungen Helcks zu Etymologisierungsversuchen, in: SAK 4, 1976, 121 ff.; Hornung, a.a.O., 57.

[44] Usener, Götternamen, 73 ff.

[45] Wb II, 105,1-8; kopt. ⲘⲞⲨⲢ (S, A, A_2, B, F); Qualitativ ⲘⲎⲢ'; KoptHWb, 99; Osing, Nominalbildung, 186. 194. 243. 248. 389; vgl. Vycichl, in: BiOr 21, 1964, 309, nubisch *mur* oder *mor* und *murti* »Knoten«. Dieselbe Grundbedeutung liegt dem in Wb II, 105,19 aufgeführten *mr* »sich anschließen« mit *n* zugrunde, das mit dem »Milchtopf« als Phonodeterminativ determiniert wird; s. auch das mit dem »geknoteten Ring, in dem ein Zeugstreifen steckt« determinierte *mr* in dem Ruf *j.mr r=j* »Bleibe mir verbunden! Halte dich zu mir!« bei Junker, Zu einigen Reden und Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches, in: SAWW 221, Nr. 5, 1943, 35 ff. Von demselben Verbum sind abgeleitet: *mr.w*, WB II, 105,9-15 »Binde, Bund, Bündel«, kopt. ⲘⲀⲢ, ⲘⲀⲀⲢ, ⲘⲎⲢ, ⲘⲈⲢ, KoptHWb, 99; *mr.t* »Bündel«, Wb II, 105,16, kopt. ⲘⲎⲢⲈ, ⲘⲈⲢⲈ, ⲘⲀ(Ⲉ)ⲒⲢⲈ, KoptHWb, 99; *mr.t* »Hörige« (> *Zusammengehörende), Wb II, 106,11-20; Bakir, Slavery in Pharaonic Egypt, SASAE 18, 1952, 22-25; Endesfelder, in: OLZ 72, 1977, 255 ff.; Meeks, AL II, Nr. 78.1782; III, Nr. 79.1267; Kitchen, in: UF 11, 1979 (Fs Claude F. A. Schaeffer), 457 (nicht identisch mit *br.t*). Neben dem femin. Kollektiv, der Gruppenbezeichnung, existiert noch ein masc. Plural *mr.w*, Wb II, 107,1, z.T. auch unter *mr.t* aufgenommen, s. Helck, in: LÄ II, 1235 f. s.v. »Hörigkeitsverhältnis«; Bakir, a.a.O., 25-29. Gelegentlich wird *mr.t* »Hörige«, »Untertanen« im Wortspiel mit *t3-mrj* »Ägypten« verwendet, so Kitchen, Rames. Inscr. II, 150,11, oder mit der »Rispe« determiniert, s. Belege bei Bakir, a.a.O., 24. Auch das singularisch verwendete *mr* »Parteigänger«, »Freund«, das moulliert auch mit *-j* geschrieben wird, Wb II, 98,2 und 98,9, dürfte von *mr* »sich anschließen« abgeleitet sein. Vermutlich gehören auch die im pChester Beatty I verso C 1,7; 2,5-6; 3,8 genannten *mr/j.w*, die von Gardiner mit »lusty youth« übersetzt, jedoch mit der Bemerkung versehen wurden, daß sie eine weitere Bedeutung als »lovers« hätten, zu *mr* »sich anschließen« oder *mr* »Parteigänger«, »Anhänger« und bezeichnen die »Kavaliere« des *Mḥj*. *mr.t* »Behälter«, Wb II, 108,4-5, dürfte der (mit Bändern) »Umschnürte«, »Umwundene« (= Kasten) sein; *j.mr.t* »die Hacke«, Meeks, AL II, Nr. 77.0306; 77.1170 »die Verbundene«. Zur Frage, ob *Mr.t* mit den *mr.t*-Heiligtümern zu verbinden ist, s. S. 227, Anm. 1. Eine etymologische Zusammengehörigkeit mit *t3-mrj* »Ägypten« ist nach den bisherigen Ableitungsversuchen, s. Černý, Coptic Etymological Dictionary, 35 (ⲈⲘⲎⲢⲈ) und Osing, a.a.O., 196. 265, Anm. 871. 1127, unwahrscheinlich.

(durch Gesang) verbundene Gruppe«, wiederzugeben. Die Belege des AR zeigen nämlich stets als Determinativ den Arm des Cheironomen[46]. Erst in späteren Zeiten ist der Name mit Hilfe anderer Determinierungen und durch Ableitung von geläufigeren Wurzeln wie *mrj* »lieben« und *mr.t* »Auge« Objekt theologischer Spekulation geworden.

Da das Etymon, mit dem man zum Wesen der Gottheit vordringt, sich am reinsten in den frühesten Belegen offenbart, seien die AR-Texte ausführlicher behandelt. Die bislang älteste ausgeschriebene Erwähnung des Wortes [Hieroglyphen] findet sich auf dem Fragment einer Dioritschale aus der Stufenpyramide, das, wenn die Zuweisung an *Zp3* richtig ist, aus der Übergangszeit von der 3. zur 4. Dyn. stammt[47]. *mr.t* erscheint dort in der Titelreihe [Hieroglyphen] »(Großer der Zehn von Oberägypten), Priester des *Nzr* und des *Ḫrtj*, Leiter der *mr.t*, Priester des *Šsmw*, Bekannter des Königs«[48]. Ähnliche Titel mit dem Zusatz *šmꜥj.t mḥj.t* tragen in der 4. Dyn. in Giza der Prinz und Vezir *Ḥm-Jwnw*[49] und am Anfang der 5. Dyn. *Ḥtp-Sš3.t*[50], der gleichfalls Prinz und Vezir war. Bei letzterem erscheint er eindeutig, wie auch beim ersten Beleg, in einer Abfolge von Priestertiteln (*ḥm-nṯr b3 ꜥnp.t, ḥm-nṯr Ḥrw Stẖ, ḫrp mr.t šmꜥj.t mḥj.t, wtj Jnpw, ḥm-nṯr B3s.t*), während er bei *Ḥm-Jwnw* mit solchen der Hofhaltung zusammen auftritt (*mḏḥ zšw nswt, mḏḥ* [Hieroglyphen], *ḫrp mr.t šmꜥj.t mḥj.t, jmj-r3 k3.t nb.t n.t nswt, ḫrj ḥb, ḫrp j3w.t nbw.t nṯrjw.t*). Mehrfach hat man aus den letzten Erwähnungen geschlossen, daß *mr.t* in dieser Zeit noch keine Gottheit, sondern eine Sängerin oder Priesterin gewesen sei, so Eberhard Otto[51] und Hermann Junker[52], der *ḫrp mr.t*

---

[46] S. unten S. 20 f.; zum »mit der Hand singen« s. Hermann, in: JAC 1, 1958, 105 ff.; E. Hickmann, in: LÄ I, 914.

[47] Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90,7; Helck, Beamtentitel, 36; Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 622 f. Der Name des Besitzers ist nicht erhalten, doch trägt er die seltenen Titel, die noch bei Zepa (Kalksteinstatuen Louvre A. 36, 37) vorkommen. E. Schott, in: GM 3, 1972, 33, datiert die Schale in das Ende der 1. Dyn.

[48] Ergänzung nach Kaplony, a.a.O.; zu *rḫ nswt* s. Brunner, in: SAK 1, 1974, 55 ff.

[49] Junker, Giza I, 150, Tf. 23.

[50] Junker, Giza II, 189 f.

[51] Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, in: Studia Aegyptiaca I (Analecta Orientalia 17, 1938), 25 f.: »ursprünglich Priesterinnen«.

[52] Junker, Giza VII, 37 bringt ihn in Zusammenhang mit dem Titel *ḫrp rwtj.w šmꜥ.w mḥ.w*, den er mit »Leiter der Tänzer von Ober- und Unterägypten« wiedergibt und den *Ḫꜥ-b3w-Zkr* (Murray, Saqqara Mastabas I, Tf. 1, CG 1385) trägt. Die Bedeutung *rwtj* »Tänzer« ist jedoch nicht unumstritten; so wird der Titel des *K3-pw-nswt*: *ḥm-nṯr Sš3.t ḫntj.t ḥw.t rwtj* von Kees, in: WZKM 54, 1957, 96, mit »Prophet der Seschat, an der Spitze des Hauses der Einwanderer« übersetzt und von Sethe, in: Borchardt, Sa3ḥu-Reꜥ II, 76 f. ebenfalls mit den »Fremden« (*rwtj.w*) in Zusammenhang gebracht, da das *ḥw.t rwtj.w* beidesmal in Seschat-Titeln vorkommt, wenn sie die Gefangenen registriert. *ḫntj.t ḥw.t rwtj.w*

šmʿj.t mḥj.t konsequent mit »Leiter der ober- und unterägyptischen Sängerinnen« wiedergibt und *mr.t* damit als Kollektivum auffaßt. Diese Folgerung ist zweifellos richtig, da *mr.t* im Gegensatz zu den anderen in den Titelreihen genannten Göttern niemals eine ehrfurchtsvolle Inversion aufweist. Eine solche ist erst bei den mit *ḥm-nṯr* gebildeten Titeln nachweisbar[53]. Die *ḫrp* »Leiter«, »Anführer« enthaltenden Titel sind im AR und MR nicht mit einem Gottesnamen verbunden[54], sondern beziehen sich auf realweltliche Objekte. Die beiden vergleichbaren Titel, die mit einem später als Gottesnamen gedeuteten Bezeichnungen gebildet sind, *ḫrp jnpw* »Hundehüter«[55] und der Arzttitel *ḫrp srq.t*[56], stellen nur scheinbare Ausnahmen dar. *srq.t* scheint hierin ursprünglich nicht als Göttin verstanden worden zu sein — der Titel zeigt auch keine ehrfurchtsvolle Inversion — sondern lediglich als Gattungsbezeichnung[57]. Sein Bedeutungsinhalt wird ursprünglich »Bekämpfer der Skorpione« o.ä. gewesen sein[58], und erst später, als man *Srq.t* als Gottheit interpretierte, wurde er als einer, »der Macht über die Selkis hat«[59], gedeutet.

Ein weiterer Vorläufer des *ḫrp-mr.t*-Titels könnte der seit der 1. Dyn. bezeugte, logographisch geschriebene [Hieroglyphen] Titel sein, den P. Kaplony[60]

---

ist ein Epithet der Seschat »Die dem Haus der *rwtj.w* vorsteht«, vgl. auch das in Edfou II, 105,3 bezeugte [Hieroglyphen]. Da *Ḫʿ-b3w-Zkr* »Leiter der Zimmerleute« ist, wird die Bedeutung des Wortes *rwtj* eher im handwerklichen als im zeremoniellen Bereich zu suchen sein; s. jetzt Helck, in LÄ V, 885, der *rwtj.w* für »Arbeiterinnen« hält und die Frage stellt, ob sie nicht mit der Herstellung von Tinte (*rj.t*) beschäftigt gewesen sein könnten. Der Titel scheidet damit als Parallele zu *ḫrp mr.t šmʿj.t mḥj.t* aus.

[53] Sie waren Junker und Otto, da das Grab des Nefer und Ka-Hay noch nicht entdeckt war, nicht bekannt.

[54] S. Register bei Helck, Beamtentitel, 145; Edel, Akazienhaus, 28; Ward, Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom, Beirut 1982, 1133-1181.

[55] Helck, a.a.O., 52, der vermeintliche Gottesname steht voran; *ḫrp jnpw* wird jedoch wahrscheinlich der »Controller of the Royal Children«, s. Ward, a.a.O., Nr. 1138, gewesen sein (zu *jnpw* als Bezeichnung des jungen Königssohnes, des »Neugeborenen«, s. Meeks, in: RdE 28, 1976, 87 ff.) und deshalb wie *nṯr* in *ḫrp nṯr* »Leiter des Gottes (= König)« voranstehen.

[56] Helck, a.a.O., 67; Gardiner, in: PSBA 39, 1917, 31 ff., 139 f.; Junker, in: ZÄS 63, 1928, 65 f.; Ward, a.a.O., 1170; F. von Känel, Les Prêtres-Ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, Paris 1984, 163 ff., 294 ff.

[57] Behrens, in: LÄ V, 987 ff., verwirft die von Lacau, in: BIFAO 69, 1971, 243, vorgebrachte und von Känel wieder aufgegriffene Deutung, daß *srq.t* der Wasserskorpion, ein zur Familie der Wasserwanzen (Nepidae) gehörendes Insekt, sei. Warum sollte der harmlose Wasserskorpion, der lediglich durch Aussaugen von Fischbrut schädlich wird, zum Symboltier werden?

[58] Grapow, Medizin der alten Ägypter III, 94; ähnlich Wb IV, 204,1 ff.; Ward, a.a.O.; vgl. Känel, a.a.O., 284 ff., die *Srq.t* als Namen der Göttin betrachtet.

[59] Gardiner, a.a.O., 39.

[60] Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 504 (Stele des *Mr-k3*).

— hierin wohl W. Emery folgend[61] — ebenfalls *ḫrp mr(w).t* »Leiter der Sängerschaft« liest. Auf den ersten Blick scheint die Lesung *mr.t* für [Hieroglyphe] befremdlich, man würde eher *ḥsw* »Sänger« oder *ḫnw* »Chormeister« vorziehen[62], jedoch wird *ḥsw* logographisch [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] geschrieben[63]. Erst die — freilich sehr späte — Erklärung der gleichen stehenden männlichen Figur durch den »Sign-Papyrus«[64] [Hieroglyphe] mit [Hieroglyphen] stellt die Lesung sicher. Offenbar war den Verfassern des ptol. »Sign-Papyrus« die ursprüngliche Bedeutung *mr.t* noch bekannt.

ḫrp mr.t ist noch auf zwei weiteren Dioritgefäßen der Frühzeit belegt[65]. Wenn auch auf der *Mr-k3*-Stele der »singende Mann« vor dem *ḫrp*-Zeichen steht, so ist das wegen der allgemeinen Unsicherheit in den Schreibungen der Thinitenzeit sicher kein Indiz für eine bereits vollzogene Vergöttlichung der *mr.t*. Bis zum Aufkommen des *ḥm-nṯr*-Titels im Laufe der 5. Dyn.[66] meint *mr.t* wirkliche »Sänger«, genauer eine »Sängerschaft«, da wohl ein Kollektivum vorliegt[67]. Der Prozeß der Divinisierung, der im AR fast ausschließlich bei Mittlerfiguren greifbar ist und sich zumeist am Totendienst entzündet[68], läßt sich damit auch für eine

---

[61] Emery, Great Tombs of the First Dynasty III, 31, Tf. 23, 30. Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90.5, erwägt, ob der »stehende Mann im *ḫn*-Gestus«, der dort deutlich erkennbar ein Leopardenfell trägt, nicht *Sm* oder *Jwn-mw.t=f* zu lesen ist. Der Titel kommt dort ohne *ḫrp* vor; a.a.O. I, 123, II, Tf. 91.2 erscheint der gleiche Mann im Titel *ḫrp mr.t* [Hieroglyphen]; der bei Kaplony, IÄF I, 172 zitierte Abdruck aus Elkab (Fouilles de Elkab III, 97, Typ H, Nr. E 7842) ist nicht eindeutig. Da die *ḫrp mr.t* das Leopardenfell tragen, bringt sie »ihr Aufgabenbereich ... in die Nähe des Sem und des alten 'Schamanen'«, so Helck, Schamane und Zauberer, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 106 f.

[62] Beide Autoren geben keine Begründung; F. von Känel, a.a.O. (s. Anm. 56), 164 (h) liest ihn *ḫrp dḫn*.

[63] *ḥsw* wird phonographisch mit [Hieroglyphen] geschrieben, s. Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 46, Tf. 30. 32. 36. 39. Zu *ḫnw*, das im AR nicht logographisch belegt ist, s. Bissing/Kees, Re-Heiligtum II, Nr. 44d. 45a, III, Nr. 193. 194, bei der die Haltung des Chormeisters der *Mr-k3*-Hieroglyphe genau entspricht.

[64] Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis I, The Sign Papyrus, Tf. 1, A.7, P. III,2; die Lesung und Umschrift auf S. 8 ist falsch; vgl. Känel, a.a.O., 213 (Kopie eines sehr viel älteren Originals).

[65] Kaplony, a.a.O., 546, der Besitzer *Nfr-ḥtp-Ḫnm* ist ein *smr pr*; Firth/Quibell, Step Pyramid I, 123,2, Tf. 91,2; Gunn, in: ASAE 28, 1928, 152 ff., 162, s. Anm. 61.

[66] Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 18.

[67] S. das Kollektivum *mr.t* »Hörige, Untertanen, Arbeiter«, Anm. 45.

[68] Otto, in: ZÄS 76, 1942, 30 ff.; Fischer, *Bj3* and the Deified Vizier *Mḥw*, in: JARCE 4, 1965, 49 ff.; Edel, in: ZÄS 79, 1954, 11 ff.; M. Alliot, Un nouvelle exemple de vizir divinisé dans l'Egypte ancienne, in: BIFAO 37, 1937, 93 ff.; Yoyotte, in: Kêmi 12, 1952, 91; Junker, Giza VII, 26 f.; Bonnet, RÄRG, 858; Altenmüller, Zur Vergöttlichung des

Personifikation ziemlich genau verfolgen. Er muß wohl zu Beginn der 5. Dyn. stattgefunden haben. Daß der *ḫrp*- und *ḥm-nṯr*-Titel nebeneinander existierten, scheint höchstens in einer Übergangsphase wahrscheinlich. Die Ägypter hätten wohl, wenn sie die im kultischen Gesang innewohnende Wirkung bereits personal erfahren und als selbständige Wesenheit benannt hätten, den Gottesnamen vorangestellt und ihn nicht mehr in »profanen« Titeln verwendet, sondern wären auf Synonyme ausgewichen. So ist es denn am Ende der 5. Dyn. bei einer Sängerfamilie auch geschehen, in der mehrere männliche Mitglieder neben ihren verschiedenen »Sängervorsteher«-Berufsangaben wie *sḥḏ ḥsw.w*, *ḫrp ḥsw.w* oder *jmj-rꜣ ḥsw.w pr.wj*[69] den Titel eines »Priesters der ober- und unterägyptischen *Mr.t*« oder eines »Priesters der oberägyptischen *Mr.t*«[70] tragen. Diese Differenzierung in *ḫrp ḥsw.w* und *ḥm-nṯr Mr.t* gegenüber dem älteren *ḫrp mr.t* zeigt deutlich, daß *Mr.t* als göttliche Realisierung der im Ritual vorgetragenen Töne erkannt und sie zur Ressortgöttin für Sänger und Musikanten geworden war.

Die Deifizierung der Sängerschaft ist wohl vor allem auf ihre Funktion im Ritual zurückzuführen und wurde sicher auch durch die Idealisierung, d.h. durch die nicht realiter, sondern nur der Idee nach — im Totentempel — vollzogene Durchführung des Hebseds erleichtert. Sänger im Königsritual besitzen a priori eine zwischen der realweltlichen und götterweltlichen Ebene vermittelnde Position. Diese Teilhabe an der zwischen beiden Ebenen liegenden Dimension, die durch den König als obersten Ritualherrn repräsentiert wird, läßt auch andere »Ritualfiguren« wie die *rpj.t*[71] und die *šmꜣj.t*[72] zu »Göttern« werden[73].

Königs Unas im Alten Reich, in: SAK 1, 1974, 1 ff. Im NR läßt sich das Entstehen einer Gottheit auch bei Heilgöttern wie Pasched und geographischen Personifikationen verfolgen, s. z.B. solche des thebanischen Raumes wie *Ḫft-ḥr-nb=s* und *Wꜣs.t nḫt.t*, Helck, in: MDAIK 23, 1968, 119 f.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 65; Otto, in: LÄ I, 914; im memphitischen Raum die als Göttinnen dargestellten Personifikationen von *Mn-nfr* »Memphis« und der »Festung« *Ṯsm.t* (mit dem König auf dem Schoß) in der Kapelle Sethos' I., s. Berlandini, in: BSFA 99, 1984, 28 ff. Auch im MR kannte man als Vorstufe die darstellerische Personifikation von Anlagen der Residenz, so die Amenemhets I. *Ḥw.t-sḥtp-jb-Rᶜ*, s. Gauthier/Jéquier, Licht, MIFAO 6, 97, Fig. 114 (als Domäne); vgl. Beni Hasan I, Tf. 25, Z. 66 = Urk. VII, 28; Quibell, Excavations at Saqqara 1907-1908, 113, Tf. 57; Couyat/Montet, Ouadi Hammat, 102.

[69] Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 14 f. Ka-Hay trägt noch die Titel *ḫrp md.t nfr.t* »Leiter der schönen Stimme«, *jwḥ rḫj.t* »Klagender der *rḫj.t*-Bevölkerung«, *wᶜw m wr.w ḥsw.w ḏ.t* »Einzigartiger unter den Großen und Sängern der Totenstiftung« und *md.t nfr.t n nb=f* »Schöne Stimme für seinen Herrn«, s. auch die Titel des Sen-Yetef und Wer-Baw, 16.

[70] Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14. 16. 17. 36. 39. 40.

[71] Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 278.

[72] S. S. 76 mit Anm. 126.

[73] Freilich ist bei Gleichnamigkeit in jedem Einzelfall zu untersuchen, ob nicht die Priesterin nach ihrem »göttlichen Modell« (so te Velde, in: LÄ III, 213, zum Gott

Daß man ein Kollektivum wie die »Sängerschaft« personifiziert und es als eine eigenständige weibliche Gottheit auffaßt, mag auf dieser frühen Stufe ägyptischer Religion überraschen. Es gibt jedoch im AR in der »poetischen« Personifikation der »Neunheit« einen vergleichbaren Vorgang. Auch sie taucht in den Pyramidentexten in Gestalt einer Frau und Mutter auf: »Dich hat Geb geschaffen, dich hat die Götterneunheit geboren.« (Pyr. 258b) oder »Er (der Tote) ist zwischen den Schenkeln der Neunheit hervorgegangen.« (Pyr. 262b)[74]. In CTI 326a und 330c wird sie wegen ihres grammatikalischen Geschlechts mit einer Frau determiniert. Die seltenen Darstellungen der personifizierten »Neunheiten« stellen sie freilich als Männer im »Nil«-Typus dar, dessen äußerer Habitus durchaus an weibliche Formen erinnert[75]. Der in der Frühzeit als Synonym zu *nṯr.w* verwendete Ausdruck *ẖ.t* »Körperschaft«, der weder für Standarten noch für Totengötter paßt, sondern wohl am ehesten für eine Götterkörperschaft wie etwa die »Neunheit«[76], eignet sich nicht zum Vergleich, da er nie die Eigenschaft eines Kollektivums verloren hat und nicht zu einer weiblichen Personifikation geworden ist.

Die Ableitung von *Mr.t* »Sängerschaft« > »Sängerin« ist nie völlig in Vergessenheit geraten. Sie ist nicht nur in ptol.Zt. im Namen der priesterlichen Sängerin von Hermopolis magna[77], sondern auch in zahlreichen Beinamen wie »heilige Sängerin« (*ḥsj.t ḏsr.t*)[78] und »Herrin der Kehle«[79] lebendig geblieben.

Zu derselben Wurzel wie *Mr.t* gehört wohl das in ptol.Zt. aufkommende Wort *mr.t* »Kehle«, das jedoch nicht mit dem demotischen *mr.t* »Bart«[80] und dem koptischen **ⲙⲟⲣⲧ** (S, B), **ⲙⲁⲗⲧ** (F) »Bart«, »Kinn«[81]

Iunmutef als göttlichem Modell des Sem-Priesters) benannt wurde, wie es bei den Priesterinnen-Titel der gr.-röm. Tempel häufig der Fall ist. Schon Blackman, in: JEA 7, 1921, 8 ff., fiel diese Gleichnamigkeit bei der Satet von Elephantine und der Chuit in Athribis auf, und er erklärte sie mit »she was identified ... or impersonated« (S. 11). Bei der Deifizierung der *mr.t*-Sängerschaft zur Göttin ist der Vorgang gerade umgekehrt; bei ihr führt die Funktion menschlicher Aktanten im Ritual zur Vergöttlichung, während dort die menschliche Darstellerin in der Rolle der Gottheit auftritt.

[74] *psḏ.t* wird freilich immer mit neun 𓊹-Zeichen geschrieben, vgl. auch die Parallelstellen 1087c, 2206c und 371b (»Dieser W ergreift die *wrr.t*-Krone aus der Hand der beiden Neunheiten.«); s. auch Anthes, Hatnub, 43, Gr. 20-21, Z. 6; 52 (Gr. 23,2) mit »Frau«-Determinativ: »geboren von den Neunheiten des Re«; beide Belege gehören zur metaphorischen Sprache.

[75] Gautier/Jéquier, Licht, MIFAO 6, 34, Fig. 30: die *psḏ.t ꜥꜣ.t*/*wr.t* und *psḏ.t nḏs.t* verknüpfen das *zmꜣ*-Zeichen; s. auch 35, Fig. 32; s. jetzt J. Baines, Fecundity Figures, Warminster 1985, 32, 134 f.

[76] Kaplony, in: ZÄS 88, 1962, 15.

[77] Edfou I, 341: »Die *mr.t* spielt das Sistrum von seinem Angesicht«; s. auch S. 61, 119.

[78] Suys, in: Or 3, 1934, 78 f., Tf. III, Fig. 7.

[79] S. S. 105 ff.

[80] Erichsen, Demotisches Glossar, 169.

[81] Černý, Coptic Etymological Dictionary, 89, der auf das berberische *ta-mart* hinweist; Crum, Dict., 183; Osing, Nominalbildung, 587.

zu verbinden ist, da sonst die Identifizierung mit dem **mĕ*, kopt. ⲙⲉ (S), ⲙⲉⲉ (S, M), ⲙⲏⲉ (S, A, A2), ⲙⲓⲉ (A, A2), ⲙⲏⲓ, ⲙⲉⲓ (B, F)[82] ausgesprochenen *mꜣˁ.t* unerklärlich bliebe. Beide Wörter, *mr.t* und *mꜣˁ.t*, müssen in dieser Zeit gleich oder zumindest sehr ähnlich vokalisiert gewesen sein.

Bereits im MR hat es auch andere Etymologisierungsversuche gegeben. Die Ableitung von *mrj* »lieben« nimmt man im »Mythos von den 'Freundinnen' des Re« bei den *mr(r)w.tj* genannten Göttinnen in Form einer Volksetymologie vor[83], vermutlich weil die ursprüngliche Bedeutung des Namens der Vogelgottheiten, die man vielleicht als den dämonischen Aspekt der *Mr.t*-Göttinnen betrachten kann, nicht mehr geläufig war. Ein ähnlicher Herleitungsversuch liegt im NR einer Schreibung im Medinet Habu zugrunde, wenn dort zweimal in einem Wortspiel mit dem Beinamen Ramses' III. *mrj-Rˁ* eine Verbindung mit der *Mrr.t* [Hieroglyphen] geschriebenen Göttin angestrebt wird[84]. Einige moderne, wissenschaftliche Erklärungsversuche gingen ebenfalls von *mrj* »lieben« aus, wie der von H. Jacobsohn[85] »die kleine Liebesgöttin *Mr.t*« und W. Helck[86] »Geliebte«. Sie sind jedoch nicht überzeugend.

Ebensowenig sind die Deutungen älterer Autoren wie R. V. Lanzone[87], J. Dümichen[88] und G. Maspero[89] als »Uferland« und »Überschwemmung« zu halten, obwohl es eine dem Wort *Mr.t* ähnliche Bezeichnung für »Ufer«, »Hafen« *mrjj.t*, kopt. ⲙⲣⲓⲧ (S, A2)[90] gibt. Sie sind deutlich von dem den »Nilen« und *Mr.t*-Göttinnen gemeinsamen Lotus-

---

[82] Kopt. HWb, 86; Vergote, in: BIFAO 61, 1962, 69 ff.; Osing, Nominalbildung, 440 f.

[83] S. S. 154.

[84] Medinet Habu V, Tf. 256. 257. Man muß auch mit der Möglichkeit rechnen, daß man die »archaischen« Wortformen im Näg. nicht mehr richtig verstand und sie deshalb umdeutete.

[85] Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie, 47.

[86] Götter und Mythen im Vorderen Orient, Wörterbuch der Mythologie I, 375 (»Harim des Königs, der ihn bei dem Wettlauf, durch den er sich zum Herrscher qualifizierte, anfeuerte«); s. auch Bruyère, Mert Seger, 125, der folgende Deutungen ohne nähere Begründung gibt: »les amantes de Sokar, les rives d'Hapi, les yeux de Ptah Sokar Osiris«. Als Kurzschreibung für Meretseger ist *Mr.t* bereits in Wb II, 108,1 erwähnt.

[87] Dizionario di Mitologia I, 317 ff. (»inondazione«). Kurios ist auch die Annahme Gardiners, The Egyptian Origin of Some English Personal Names, in: JAOS 56, 1936, 196, daß *Mr.t* das Etymon für den Namen der Schwester des Moses, Miriam, sei.

[88] Zur Geographie des Alten Ägypten, 40 (»inundatio«, »aqua inundationis«).

[89] Histoire ancienne des peuples de l'orient classique, Paris 1895, 37 f. (»la Berge«).

[90] KoptHWb, 98; Černý, Coptic Etymological Dictionary, 88; s. auch ⲉⲙⲏⲣⲉ (S), ⲁⲙⲏⲓⲣⲓ (B) »inundation, high water«, das vielleicht dem *mrj* in *tꜣ-mrj* entspricht, s. Černý, a.a.O., 35; Westendorf, a.a.O., verweist auf das in Ortsnamen erhaltene ägypt.-arab. damira.

und Papyrus-Kopfschmuck inspiriert. Als Töchter des Nils gar betrachtet sie A. Wiedemann[91].

Anders verhält es sich bei der Etymologie *mr.t* »Auge« — vgl. das maskuline kopt. ⲃⲁⲗ (S, B), ⲃⲉⲗ (A, A_2, F)[92] —, die vielleicht schon in das MR zurückreicht. Sie erklärt die *Mr.t*-Göttinnen als »Augen« des Himmelsgottes, eine Metaphorik, die auch anderen Göttinnen zugeschrieben wird[93]. Das Determinativ des 𓁹-Auges in den Admonitions 7, 11 ist jedoch in der Handschrift der 19. Dyn. nicht überzubewerten, da in demselben Text unkorrekterweise das Determinativ »sitzender Gott« und auch das des »Stoffes« (Admonitions 4, 13) erscheint. In den von M. A. Korostovcev edierten Fragmenten des pPuschkin-Museum Nr. 167[94], dessen Niederschrift in der 18. oder 19. Dyn. anzusetzen ist und der ebenfalls auf einen älteren Text zurückgeht, kommt es zweimal vor[95]. Die dort genannte, nicht zu identifizierende Göttin ist jedoch eher mit der Vorstellung von einer Kronengöttin in Verbindung zu bringen. Im Fragment I wird die *Nsr.t*-Schlangengöttin, das Diadem (*ḥrj.t-tp*), und die Smithis, die als Form der *Nḫb.t* erscheint, genannt, ohne daß die Beziehung zur *Mr.t* eindeutig zu klären wäre. Wie in anderen Texten ist wohl das gefährliche und bösesabwehrende Uräusschlangen-Diadem als »Auge« (*mr.t*) des Himmelsgottes zu verstehen und hat mit der Funktion und Vorstellung von *Mr.t* als einer Musikantin nichts zu tun[96]. Die etwas

---

[91] Das Alte Ägypten, 22. Zwar sind gelegentlich die *zꜣ.tj Ḥʿpj* erwähnt, s. Erman, in: ZÄS 38, 1900, 20 ff., aber es weist nichts darauf hin, daß es sich um die *Mr.t*-Göttinnen handelt; vgl. auch Guglielmi, in: WdO 7, 1974, 217, Anm. 87. Dasselbe gilt auch für die *zꜣ.tj bjtj*, ursprünglich vielleicht eine anonyme Nestlingsvorstellung, die in Buto beheimatet war und die später als Löwenpärchen Schu und Tefnut interpretiert und auch als Deckname der Augen-Kronen-Gottheiten verwendet wurde, s. Sethe, Komm. zu Pyr. IV, 30 ff. (Pyr. 804a); Kees, in: ZÄS 57, 1922, 109; Goyon, in: Kêmi 15, 1959, 18, Tf. 4; Otto, in: ZÄS 85, 1960, 148 f.; vgl. Altenmüller, in: MDAIK 22, 1967, 10 ff.; ders., in: MDAIK 23, 1968, 1 ff. Auf dem aus Sais stammenden Naos Brüssel E 5818 sind mit *zꜣ.tj bjtj* zwei Barken, die als Kultgegenstände dienen, überschrieben, s. Capart, Un Fragment de Naos saite, in: Mem. de l'Académie royale de Belgique 29, 1924, 17 ff., Tf. 2.3.

[92] S. Ward, The Four Egyptian Homographic Roots *B-ꜣ*, Studia Pohl 6, Rom 1978, 143 ff., §§ 285-287, der zwei verschiedene Überlieferungen unterscheidet: altäg. *bꜣꜣ*, näg. *bnr*, demot. *bl*, kopt. **ⲂⲀⲖ** und *mr.t*, in dem er nach dem Vorschlag von Lacau, Noms des parties du corps, 150, eine *m*-Bildung von *jr.t* sieht.

[93] Assmann, LL, 47 ff.; ders., in: LÄ II, 760; Bergman, Ich bin Isis, 291; Otto, in: LÄ I, 914.

[94] Drevnij Egypet (Fs Golénischeff), 1960, 119 ff.; Caminos, Literary Fragments, Tf. 19.

[95] Frg. II 4, S. 129; Frg. III 7 = Caminos, a.a.O.

[96] Frg. II 4 in unklarem Zusammenhang: »... in ihrem Namen *Mr.t*, damit (*n mrw.t*) dein Sitz ausgezeichnet sei und [dein Herz?] sich freue«. Weitere Charakterisierungen deuten auf Tefnut hin: »Sie ist nicht aus seinem Samen hervorgegangen, ... aus seinem Ausfluß geschaffen«. (Frg. III 6,7); zu *mr.tj* »Himmelsaugen« = »Uräen« s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 118 f., Anm. 11.

zusammenhängenderen Sätze des Fragmentes III gebrauchen Wendungen, die an die Rolle der Maat in der Sonnenbarke erinnern[97]. Der Hang des Ägypters, Dinge und Gestalten, die eine Gemeinsamkeit haben, in diesem Fall den aus den gleichen Konsonanten bestehenden Namen, gleichzusetzen, führte dann nachweisbar in der 19. Dyn. dazu, daß man *Mr.t* auch als *mr.t* »Himmelsauge« betrachtete. Der Vorgang wurde sicher auch dadurch begünstigt, daß die *Mr.t*-Göttinnen wie die *mr.t*-Augen in der Regel als Zweiheit auftraten und man sie als Paar mit dem anderen Paarbegriff gleichsetzte.

Von *mr.t* »Auge« beeinflußt, ist die Schreibung beim Eingang in das Sanktuar Sethos' I. in Abydos[98]. Bei der *Mr.t*-Schreibung des Vogellaufes Ramses' II. mag schon eine Motiv-Übertragung vorliegen[99]. Der *jȝḫ*-Vogel, den der König beim Vogellauf in der Hand hält[100], ist vermutlich schon in der Ramessidenzeit als »wegöffnende« Uräusschlange interpretiert worden[101]. Zugleich ist er als *ȝḫ.t*-Strahlauge ein der Hathor, die als Re-Auge verstanden wird, innewohnender Aspekt und wird, da er einen Teil ihres Wesens bildet, bevorzugt ihr dargebracht. Auf die in der Szene vorkommende *Mr.t*, deren Name ja an das *mr.t*-Auge anklingt, überträgt man die Eigenschaft eines »Auges« der Himmelsgottheit und damit auch die eines Uräus, d.h. einer Wegöffner-Schlange und Kronengöttin, was durch ihre Gleichsetzung mit der *Nḫb.t* erleichtert wurde. Ein Text des Mammisi in Edfu interpretiert die *mr.tj* mittels zweier »Schlangen«-Determinative als Uräen. Bei der Übergabe der *wȝḏ.tj*-Kronengöttinnen heißt es: »Ich komme zu dir. Die Wesen, die auf ihren Standarten sind, öffnen die Wege für die Götter und Göttin(nen) ... Die beiden *mr.t*-Schlangen schützen dich«[102]. Im Apophis-Buch (pBremner-

---

[97] Frg. III 7 weist auf die *mr.tj* »Himmelsaugen« hin. III 9 ff.: »Die Neunheit ist in großer Freude, wenn sie die 'Große' sieht, wenn sie erscheint, wenn sie sich mit der Stirn dessen, der sie erzeugt hat, vereint. Sie sagt: 'Re, mein Herr, der in der Barke erscheint. Du vereinst dich mit deiner Kapelle nach deinem Belieben. Dein Sohn Horus, dein Beistand, trifft die Anordnungen deines Landes.'«; vgl. dazu Hibis-Hymnus, Assmann, ÄHG, 301, Nr. 130: »Maat vereinigt sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Töchter, die *Mr.t*-Göttinnen, verklären dich.«

[98] Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

[99] Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62.

[100] Zum Vogellauf s. Winter, Untersuchungen, 94-96; Keel, Vögel als Boten, 126 f.; The Epigraphic Survey, The Temple of Khonsu I, OIP 100, 1979, Tf. 46.

[101] Vgl. CD III, 5,8 f.: »Ich ergreife den *jȝḫ*-Vogel, um den Weg zu öffnen«; auch außerhalb des Vogellaufes: Edfou V, 188,17; übersetzt bei Kees, a.a.O., 63; Beinlich, Geographische Inschriften, 61; Winter, Untersuchungen, 94 ff.

[102] Mammisi d'Edfou, 97; s. auch Kurth, a.a.O., 118 f. Umgekehrt werden die *mr.tj* »Augen« logographisch mit den *Mr.tj* geschrieben: [hieroglyphs], Edfou II, 65,17.

Rhind 25, 15 f.) wird durch ein Wortspiel ebenfalls die feurige Kraft des Horusauges auf die *Mr.t*-Göttin übertragen[103].

Diese »Augen-Schlangen-Kronen«-Metaphorik ist keinesfalls nur für die *Mr.t*-Göttinnen typisch, sondern kann verschiedenen Göttinnen zugeschrieben werden, die schützende, führende und übelabwehrende Funktionen erfüllen[104]. Wenn die Göttinnen auch durch ihre Rolle bei der Geburt der Sonne und durch den Gleichklang der Namen besonders dafür prädestiniert scheinen, als *mr.tj* »Himmelsaugen« interpretiert zu werden, so liegt dem keine echte Etymologie zugrunde[105]. Vermutlich stand am Beginn einer solchen Deutung eine Verwechslung der Determinative. In der Ramessidenzeit hat man sich dann wohl nicht mehr mit der phonetischen Erklärung »Sängerin« begnügt und eine theologische gesucht. Gegenüber der eigentlichen Etymologie hat sich freilich dieser spekulativ-theologische Erklärungsversuch nie richtig durchgesetzt.

2. Die Ikonographie

Die Ikonographie der *Mr.t* ist verhältnismäßig konstant. In der Regel stellt man sie als stehende junge Frau im engen Trägergewand dar. Charakteristisch ist für sie eine besondere Frisur und eine bestimmte Gebärde, bei der beide Arme, gelegentlich bis über die Kopfhöhe, nach vorn ausgestreckt sind, und die Ellenbogen leicht abgewinkelt sind.

Ihre Haartracht besteht aus einer Langhaarfrisur, bei der das ganze Haar locker nach hinten gekämmt wird[106] und dort, oft ziemlich weit auf dem Rücken, in einer nach außen gerollten Flechte endet, die dem Kin-

---

[103] Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, Bibl. Aeg. III, 25,17; ders., in: JEA 23, 1937, 170. Die in der Einleitung zu Tb 125 erwähnten *mr.tj* (»Ich kenne dich, ich kenne den Namen der 42 Götter, die bei dir sind in der Halle der beiden Wahrheiten, die von denen leben, die das Böse behalten haben, die von ihrem Blute schlürfen an jenem Tage des Abrechnens der Charaktere vor *Wnnfr.* 'Der, dessen beide Augen Töchter sind [*z3.tj=f mr.tj*]', 'Herr der Maat' ist dein Name.«, übers. nach Brunner, in: Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, 60) enthalten trotz einer singulären Darstellung der *Mr.t*-Göttinnen beim Totengericht auf pBM 10472 (Anhai) sicher keine Anspielungen auf die *Mr.t*.

[104] S. Anm. 93; Assmann, in: LÄ II, 760.

[105] S. S. 268 f. und Magischer pHarris V,3 »Deine Mutter *Mr.t* verklärt dich«; vgl. auch die Darstellung auf dem S. 204 f. beschriebenen Sockel der 26. Dyn., wo die beiden *Mr.t* dem aufgehenden Sonnenkind zwei *wḏ3.t*-Augen entgegenhalten. In der wissenschaftlichen Literatur vertrat sie Grébaut, Des deux yeux du disque solaire, in: RecTrav. 1, 1870, 125 f.

[106] Zur ungeteilten Langhaarfrisur, die bereits in der Frühzeit begegnet, dann aber immer seltener anzutreffen ist, s. Staehelin, Tracht im Alten Reich, 180.

derzopf oder der Kugelzopftracht ähnelt[107]. Auf späteren Darstellungen kommt gelegentlich auch eine dreiteilige Frisur vor, bei der das Haar rechts und links vom Kopf bis weit über die Brust fällt, der hintere Teil jedoch wiederum in einer Locke nach außen gerollt ist oder gerade herabhängt[108]. Da in detaillierten Wiedergaben die Hieroglyphe für *ḥsw* »Sänger« und die neben den Königskindern in den Sänften auftretende Sängerschaft auf der Keule des Skorpion den gleichen nach außen gerollten Zopf aufweisen[109], handelt es sich offensichtlich um eine spezifische Berufstracht der im Ritual agierenden Sänger. Über ihre Herkunft können freilich nur Vermutungen geäußert werden, vielleicht ist sie, wie verschiedene Teile des königlichen Ornats, libyschen Ursprungs, da der nach außen gerollte Zopf, der freilich auf der Seite getragen wird, für die Libyer typisch ist[110]. Schon im AR tritt auf den Darstellungen der ober-

---

[107] S. Staehelin, a.a.O., 181; Brunner-Traut, Tanz, 24; vgl. auch die Frisur der *šn.t* und *sbt.t* auf dem Naos D 29 des Louvre, s. Piankoff, in: RdE 1, 1933, 164, Fig. 4; 171, Fig. 11; eine dreiteilige Haartracht mit entfernter Ähnlichkeit haben gelegentlich Tänzerinnen, s. Stratz, in: ZÄS 38, 1900, 149, Fig. 1; Hornemann, Types IV, 960. Einen pferdeschwanzähnlichen Zopf ohne Langhaarfrisur tragen einige Statuetten aus Abydos, die einen Kohl-Topf in Händen halten, s. Kemp/Merrillees, Minoan Pottery in the Second Millennium in Egypt, Mainz 1980, 148, Tf. 18-21. Dieser Zopf, an dem manchmal noch ein Fischanhänger befestigt ist, wird von Staehelin, in: ZÄS 105, 1978, 83 f., mit der Hathorsymbolik verbunden; während Kees, in: ZÄS 60, 1925, 6 f., ihn der Mondsymbolik zuweist.

[108] Z.B. Junker/Winter, Philae II, 126.

[109] Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, (A 6), Tf. 30. 32. 36. 39; s. S. 12, Anm. 63; Aschmolean Museum E 3632; Hierakonpolis I, Tf. 26 C (2), s. Berlandini, in: LA IV, 81 mit Anm. 10:

[110] S. Oric Bates, The Eastern Libyans, Tf. 1 bei S. 42, Tf. 3 bei S. 120. Es ist durchaus denkbar, daß das libysche Element, das auf das Königsornat eingewirkt hat, auch die Tracht der Offizianten der Hebsed- und Kultläufe beeinflußt hat oder daß es auf beiden Völkern gemeinsamen jägerisch-nomadischen Vorstellungen beruht, s. Helck, in: Anthropos 49, 1954, 965 f.; Fecht, in: ZDMG 106, 1956, 37 ff.; vgl. auch den Vermerk bei den »Sängerinnen«) im Grab des Cheruef bei dem zu den Sedfest-Riten gehörenden »Aufrichten des Djed-Pfeilers«: »Frauen, die aus den Oasen geholt wurden«, wobei an anderer Stelle hervorgehoben wird, daß Amenophis III. das Fest nach alter Tradition (*zš.w jsw.t*) feierte, s. The Epigraphic Survey, The Tomb of Kheruef, OIP 102, Tf. 59 (Sängerinnen). 28 (Altersvermerk).

ägyptischen *Mr.t* noch die Geierhaube hinzu[111]. In gr.-röm.Zt. tragen sie sowohl die ober- als auch die unterägyptische *Mr.t*[112]. Seit dem NR verleiht man ihrer Aufspaltung in eine ober- und unterägyptische Erscheinungsform, die bereits im AR vollzogen wurde, dadurch Ausdruck, daß man dem Kopfschmuck noch die jeweilige Wappenpflanze zufügt[113]. Binsen, gelegentlich von roter Farbe, und Papyrus, gelegentlich grün ausgemalt, bilden dann, analog zu den ober- und unterägyptischen »Nilen«, ihr typisches Attribut. Da Blumenschmuck im Haar häufig mit Musik und Tanz verbunden wird und auch das Kennzeichen von Hofdamen und Prinzessinnen ist[114], könnten damit auch Assoziationen an ihre Rolle als göttliche Musikantin hervorgerufen worden sein.

Ihre charakteristische Geste findet sich ebenfalls schon in der *ḥsw*-Hieroglyphe und auf der Skorpion-Keule. Im allgemeinen gibt man bei der Gebärde nur einen Arm und eine Hand mit nach oben gerichtetem Daumen wieder[115], so daß sich Arme und Hände vollkommen decken. Die Geste läßt sich damit auf verschiedene Weise erklären: Es kann das Aufeinanderliegen der Hände[116], das Öffnen und Schließen, d.h. das Klatschen[117], ausgedrückt sein, oder es können die beiden Arme und

---

[111] Borchardt, Sahure II, pl. 22; s. Tafel Ia; Goedicke, Re-used Blocks, 36 f., s. Tafel Ib. Den Geierbalg tragen im AR die *Nḫb.t* und — selten — die Königin, später auch die Göttin Mut, s. Brunner-Traut, in: LÄ II, 515; zur Geierhaube auf der dreiteiligen Hathor-Frisur mit Uräus im späteren Gebrauch s. Sourouzian, in: MDAIK 37, 1981, 445 ff.

[112] Edfou I, 260, Tf. 27b; XI, Tf. 306; Edfou I, 263 f.; XI, Tf. 307.

[113] Die wenigen erhaltenen Darstellungen des AR und MR zeigen sie noch ohne solchen Schmuck, s. z.B. die Dendera-Kapelle: Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 23, Fig. 6; auf den CT-Vignetten halten die *Mr.tj* die Wappenflanzen in der Hand: CT V, 161. 162. Zu Binse und Papyrus s. Sethe, in: ZÄS 44, 1907, 8 ff.

[114] pHunefer, Anhai, Tf. 5; Blumenkronen finden sich auch bei den Muu-Tänzern, den *šmꜥj.t*- und *rwtj.t*-Musikantinnen, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14. 25; Junker, in: MDAIK 9, 1940, 37, sowie königlichen Prinzessinnen und Gemahlinnen, z.B. Medinet Habu VIII, Tf. 630. 639. 646. 650 ff.; van Siclen, in: JNES 33, 1974, 150 ff.; Desroches-Noblecourt, in: Ugaritica 3, 1956, 197 ff. Eine mit Binsen vermischte Papyruskrone auf einem Modius trägt auch Hathor *Nb.t-ḥtp.t*, s. z.B. A. el-Sayed Mahmud, A New Temple for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, Photo-Tf. 13, Tf. 17; eine unterägyptische »*Mr.t*«-Krone trägt auch einmal Sechet, s. Keimer, in: BIE 34, 1951-52, 446, Fig. 180.

[115] Bei der logographischen Schreibung von *ḥsj* »Sänger« ist der Daumen bei nach unten geneigter Hand oben an den Zeigefinger angeschmiegt, z.B. Bissing/Kees, Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (abgekürzt weiterhin: Re-Heiligtum) II, Bl. 14, Nr. 34, die Geste der Hand ist mit derjenigen der *Mr.t* identisch.

[116] Da bei der *Mr.t*-Geste beide Arme ausgestreckt sind, ist sie nicht mit der Cheironomengeste identisch, bei der ein Arm angewinkelt auf dem Schoß des Musikanten ruht, während der andere, ebenfalls stärker als bei der *Mr.t* angewinkelt, die Tonhöhe angibt, s. die Abbildungen bei Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 96 ff.

[117] Sainte Fare Garnot, L'hommage aux dieux, Paris 1954, 54 (B); ders., in: BIFAO 58, 1959, 192 (zum *ḥsj*-Logogramm). Das Klatschen wird zumeist anders dargestellt, gewöhnlich decken sich nur die Hände, und die Arme gehen auseinander, s. Müller, in: MDAIK 7, 1937, 87 ff.

Hände geöffnet sein und die Vorstufe einer Umarmung, eine Art Begrüßungsgeste, darstellen[118]. Als Anbetungsgebärde deutete man sie in späteren Zeiten um[119].

Dieselbe Geste kommt bereits im AR bei der *ḫn* und *wdj ḫn* betitelten Handlung der sog. Chormeister vor, die, wie die Untersuchungen von A. Gutbub[120] ergeben haben, einen Ritus versinnbildlicht, mit dem man das Nahen des Gottes ankündigt. So führt ein Priester mit der Beischrift *ḫn* beim Sedfest des Ne-user-Re das königliche Gefolge an und weist dem Zug seine Richtung[121]. Er geht einem *jrj-nṯr*-Priester und einer *zꜣ-tꜣ*-Gruppe voraus und vollführt eine Gebärde, die derjenigen der *Mr.t* völlig entspricht und auch mit der der *[ḥ]ṯ.[t] P* übereinstimmt, der wiederum die Worte »Es kommt der Gott« beigefügt sind[122]. Einem anderen Mann, der beim Hebsedlauf dieselbe Geste macht, wird die für die *Mr.t* typische Rede in den Mund gelegt[123]. Neben ihm kniet ein Libyer in der *hnw*-Jubelhaltung. Gelegentlich vollziehen zwei sich gegenüberstehende Männer den *wdj ḫn* überschriebenen Gestus[124]. Nur auf zwei Fragmenten wird die Gebärde so ausgeführt, daß damit der im Hebsedlauf heraneilende König empfangen wird[125]. Von den Figuren, die damit auch in der Richtung der *Mr.t* genau entsprechen, ist jedoch lediglich ein ausgestreckter Arm, eine modiusähnliche Kopfbedeckung, die für die *Mr.t*

---

[118] Bonnet, RÄRG, 457; ähnlich Kees, Opfertanz, 104, der die »Begrüßung mit erhobenen Händen ... wohl in die Hände klatschen« mit der *njnj*-Gebärde vergleicht; zu dieser Begrüßungsgeste, die wohl die bildliche Wiedergabe der Begrüßungsformel »(Komm) zu mir, (komm) zu mir (*n=j n=j*)!« darstellt und die Wasserlinien lediglich die »Reinheit« andeuten, s. Brunner-Traut, in: LÄ IV, 509 ff.; s. auch Berlandini, in: LÄ IV, 81.

[119] Z.B. Tafel XV (Field Museum of Natural History, Chicago, Nr. 105190). Daß die Handflächen nach oben gewandt sind, scheint mir bei den Belegen der klassischen Zeit unwahrscheinlich; erst in der Spzt. deutet man die Geste auf diese Weise um, so etwa beim Empfang des jungen Sonnengottes, s. Mogensen, Glyptothèque Ny Carlsberg II, Tf. 75, Tafel XI, oder wenn sie eine *mr*-Hacke(?) oder ein *wḏꜣ.t*-Auge in der Hand halten, s. Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf. 18D; British Museum 60042, Tafel XIV.

[120] In: Mélanges Maspero I,4, 5 ff.; Brunner-Traut, in: LÄ II, 580; s. auch S. 6, Anm. 7.

[121] Bissing/Kees, Re-Heiligtum II, Bl. 9,20; 18,44d; 19,45a; III, Bl. 9. 193. 194.

[122] Bissing/Kees, a.a.O. III, Bl. 1,102a; *ḥṯ P* sind gewöhnlich als Männer dargestellt, a.a.O. II, Bl. 4,11a,b. Zum incipit *jj nṯr zꜣ tꜣ* s. Goyon, in: RdE 20, 1968, 94, Anm. 57.

[123] Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 13,33b, ohne die Beischrift *ḫn*; Kees, Opfertanz, Tf. 6, Abb. 11.

[124] Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 18,44d; 21,50a.

[125] Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 13,33b (rechts); Bl. 14,34 links; bei Kaiser, Die kleine Hebsed-Darstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre, in: Beiträge Bf 12, 1971 (Fs Ricke), Falt-Tf. 4, sind die beiden Fragmente kombiniert, wobei die Richtung gegenüber Bissing/Kees, Bl. 14,34 spiegelverkehrt wiedergegeben ist, ohne daß diese Vertauschung im Text gerechtfertigt würde.

sonst nicht belegt ist, und die Beischrift *jj jn*, bzw. ein Arm erhalten[126]. Während bei den Priestern der *ḫn*-Ritus, dessen incipit das *jj nṯr* bildet, offenkundig die Funktion einer feierlichen Ankündigungsgeste hat, die gleichzeitig als Cheironomen-Gebärde dem folgenden Zug den Takt — und möglicherweise auch die Tonhöhe seines Gesanges — angibt, weist die den König empfangende Gebärde, die für *Mr.t* charakteristisch ist, auf einen Begrüßungsritus hin. Mit ihr wird zwar die *ḫn*-Geste wiederholt, aber sie erhält durch das Gegenüber die Funktion eines Willkommensgrußes. Sie geht über das bloße Taktangeben und Verkündigen hinaus und hat eine suggestive Wirkung. Denn durch ihre bejahende und hingebungsvolle Körperhaltung, die der Vorstufe einer Umarmung ähnelt, drückt sie eine innige Verbindung mit dem Ankommenden aus. Da nicht nur die Haartracht, sondern auch die Gebärde vom Offizianten übernommen wurde, läßt sich die oft diskutierte Frage, ob nicht »der maskentragende Mensch der Archetyp der Götterdarstellung wurde«[127], eindeutig bejahen. Die zeitliche Priorität der »Maske« vor dem Götterbild ist erwiesen, da die Gruppe der Ritualisten, die zum ersten Mal auf der Keule des Skorpion bezeugt ist, das Modell für die spätere Darstellung der *Mr.t* geliefert hat.

In späteren Zeiten wird auch außerhalb des Sedfestes der jetzt *ḏḫn*[128] genannte Gestus bei der Ankunft des Gottes vollzogen, so beim »Geleiten der Statue zum Gotteshaus« auf einer Grabdarstellung in Beni Hasan, wobei das Nahen der Gottheit mit »Es kommt der Gott, hüte dich, Erde!« und »Geöffnet sind die Tore des Himmels, der Gott tritt hervor!« beschrieben wird[129]. Weiterhin symbolisiert der Ritus die Vereinigung mit weiblichen Gottheiten und die Besänftigung der Hathor[130]. Auch bei anderen Epiphanien, besonders der Barkenausfahrt, zeigt sein Vollzug das Nahen Gottes an[131]. Da dieses festlich gestaltet wird, ist er vom NR an häufig mit Tanz, Musik, Tamburinspiel u.ä. verbunden und wird von Sängerinnen ausgeführt[132].

---

[126] Darüber steht noch das Logogramm *ḥsj*. Ob es sich bei dem Fragment um eine Männer- oder Frauenfigur handelt, ist nicht mehr zu erkennen.

[127] Burkhard Gladigow, Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: Wort und Bild, hg.v. Hellmut Brunner, Richard Kannicht, Klaus Schwager, München 1979, 103 ff., bes. 115 mit Anm. 95.

[128] Sethe, Dramatische Texte, 176 f., Anm. 68d; Gutbub, (s. Anm. 120) a.a.O.

[129] Newberry, Beni Hasan I, Tf. 29; LD II, 126. 127; Gutbub, a.a.O., 59. 63, Anm. 1 (weitere Beispiele aus dem Bestattungsritual).

[130] Davies/Gardiner, Antefoker, Tf. 23.

[131] Wolf, Das schöne Fest von Opet, 16, Nr. 7; Lacau/Chevrier, Une Chapelle d'Hatshepsout I, 198-222; II, Tf. 9, Block 66. 102; 61.

[132] Gutbub, a.a.O., 62 ff.; The Epigraphic Survey. The Tomb of Kheruef, OIP 102, 1980, Tf. 34-40.

Dafür, daß die *Mr.t*-Gebärde aus dem *ḫn*-Gestus hervorgegangen ist und gleichermaßen seine Wiederholung darstellt, sprechen neben der formalen Übereinstimmung in der Arm- und Handhaltung und der bereits erwähnten Beischrift *jj jn* weitere Indizien. Die dem *ḫn*-Ritus assoziierten Worte: »Es kommt der Gott, hüte dich, Erde!« finden sich als Rede der *Mr.t* auf dem Granitaltar des Atlanersa wieder[133]; und von der mit der oberägyptischen *Mr.t* gleichgesetzten Nechbet wird ausgesagt, daß sie die *ḫn*-Geste vollzieht[134].

Seit dem AR stellt man die *Mr.t* bei den kultischen Läufen des Königs auf dem sog. Goldhaus dar, einer mit einem *nbw*-Zeichen versehenen Plattform[135]. Im NR wird sie als Sockelfigur auch auf dem »Goldhaus« kniend und in gr.-röm.Zt. in ornamentaler Gestaltung auf den Säulenschranken hockend wiedergegeben[136]. Charakteristisch für sie als »kleine« Göttin ist auch, daß sie in kleinerem Maßstab als die sie umgebenden Götter und Könige erscheint.

Wenn sie in ihrer Funktion als göttliche Musikantin auftritt, gesellt man ihr die große, auf einem Naos stehende Standharfe bei und paßt ihre Größe an die der übrigen Gottheiten an[137]. Sie trägt dann gelegentlich statt der Wappenpflanzen die weiße und rote Krone als ober- und unterägyptisches Abzeichen auf dem Haupt. Als Dekoration eines Bügelsistrums wird sie auch mit Sistren in den Händen dargestellt[138].

---

[133] Dunham, Barkal Temples, Tf. 31; Reisner, in: JEA 5, 1918, 105, Tf. 14.

[134] KO I, Nr. 69. Die bei A. el-Sayed Mahmud, A New Temple for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, 8 verzeichnete, angebliche *Mr.t*-Beischrift *ḫn* ist zum Vasenlauf-Titel *ḫnp* zu ergänzen.

[135] Da das bei Goedicke, Re-used Blocks, 36 f., abgebildete Fragment nicht genau zu datieren ist, stammen die ältesten, sicher zugewiesenen Belege aus der Zeit Pepi's II., s. Jéquier, Monument funéraire II, Tf. 12. 16. 20. 21. Zum Goldhaus im AR s. E. Schott, in: GM 2, 1972, 37 ff.; 3, 1972, 31 ff.; 4, 1973, 29 ff.; 5, 1973, 25 ff.; 9, 1974, 33 ff.

[136] Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15. 27; vgl. Fakhry, Bahria Oasis I, 103, Fig. 59; Daumas, Mammisis de Dendara, Tf. 93. 94.

[137] Junker/Winter, Philae II, 268 f., 326 f.; Junker, Philae I, 250 f.; CD I, Tf. 48; III, Tf. 180, KO II, Nr. 963; die bei Hornung, Tal der Könige, Zürich-München 1982, 12, nach Zeichnungen von V. Denon, aufgeführte harfenspielende *Mr.t* stammt nicht aus dem Grab Ramses' III., sondern ist ptol. oder röm. Herkunft. Die im Sanktuar des Hibis-Tempels hinter einer Gruppe von Month-Formen und dem Buchis-Stier abgebildete Harfnerin dürfte die älteste Darstellung einer *Mr.t* mit der Harfe sein, s. Davies, Hibis III, pl. 4, 2. Reg. v.o., und Eugene Cruz-Uribe, Hibis Temple Project I, Translations, Commentary, San Antonio, Texas 1988, S. 26. Die Identifizierung als *Mr.t* ist jedoch nicht eindeutig, da *Mr.t* in den späteren Darstellungen stets mit einem Kopfputz (Krone oder Wappenpflanze) und der auf einem Naos plazierten Standharfe wiedergegeben wird und sie im Umfeld des Month-Kultes nur einmal und in anderer Funktion, der einer Personifikation der Kronen, erscheint, s. Kap. VIII, Anm. 9.

[138] Anderson, Cat. Eg. Antiquities BM III, Musical Instruments, London 1976, 41, Nr. 52, Fig. 72.

Vereinzelt werden ihr, je nach Szenenzusammenhang, auch andere Attribute beigegeben. Als Sockelprozessionsfigur hat sie eine Hand im Redegestus erhoben und hält in der anderen, herabhängenden, ein Lebenszeichen[139]. Als unterägyptische *Mr.t* umfaßt sie mit beiden Händen zwei Palmrispen[140] und als thronende Vollgöttin *w3ḏ*-Szepter und Lebenszeichen[141]. Daß sie mit einer Vase eine Libation vollzieht, kommt seit dem NR und gelegentlich in Angleichung an Nephthys in der meroitischen Kunst vor[142]. Wenn man sie mit Isis und Nephthys in der Funktion von Klagefrauen gleichsetzt, überträgt man das *ʿfn.t*-ähnliche *ḫ3.t*-Kopftuch und die Klagefrauentracht auf sie[143]. Als Statue bildet man sie mit herabhängenden Armen und ohne Kopfputz in ihrer oberägyptischen, als löwenköpfige Göttin in ihrer unterägyptischen Erscheinungsform auf einem Sockel stehend ab[144]; als oberägyptische *Mr.t* wird sie sitzend in einem uräenverzierten Schrein dargestellt[145] (Tafel IVb).

Ihre Tier- und Mischgestalt ist selten bezeugt; als löwenköpfige Göttin oder löwenköpfige Kobra gibt man sie in der SpZt. wieder[146]. Die Erscheinungsform als Vogel[147], Schlange[148] und janusköpfiges Wesen, das vorn das Gesicht eines Löwen, hinten das eines Krokodils zeigt und ein Messer in Händen hält[149], gehört dem dämonischen Aspekt der *mr(r)w.tj* an und ist wohl mit dem in Sargtexten überlieferten Mythos von den Begleiterinnen des Re zu verbinden.

---

[139] KO I, Nr. 69. 116; Opet I, 207. 227; II, Tf. 71. 21; er ähnelt dem Überweisungsgestus beim Opfer.

[140] Junker/Winter, Philae II, 318 f.

[141] Edfou IV, 105 f., 261 f.; X, Tf. 84. 90.

[142] Champollion, Not. Descr. I, 412 (Grab Ramses' III.); F. Abitz, König und Gott, AA 40, 1984, 166; Janice W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Diss. Brandeis University 1978, 112 ff., 270.

[143] TT 336; Bruyère, Fouilles de Deir el Médineh (1924-1925), 101, Fig. 69; 103, Fig. 71; auch die gewöhnliche Langhaarfrisur mit der jeweiligen Wappenpflanze kommt in der Spzt. vor: DGI III, Tf. 41; KO I, Nr. 69. 116.

[144] Naville, Saft el Henneh, Tf. 4,6.

[145] Tafel IVb, Hodjash/Berlev, The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad 1982, 147, Tf. 90, 148 f.; zwei Bronzen aus der Spzt. sind bekannt: CG 38925 und Louvre E. 2521 = N 4518, s. Tafel XVI.

[146] Naville, a.a.O.; auf dem Brüsseler Naos ist die entsprechende Figur mit der *Mr.t*-Geste als Sachmet-Neith überschrieben, s. Capart, in: Mémoire de l'Académie royal de Belgique 19, 1924, Tf. I; de Wit, Lion, 378; CD VII, 56, Tf. 632; Daumas, Mammisis de Dendara, 176, Nr. 32, Tf. 69B (hinter Month stehende löwenköpfige Göttin mit *w3ḏ*-Szepter); in der »Théorie des dieux protecteurs«, 140, Nr. 14, Tf. 61B, heißt eine mit unterägyptischer Wappenpflanze und zwei Messern versehene Göttin *ẖnm.t wr.t*.

[147] Lediglich als Determinativ in CT V, Sp. 439-450.

[148] Tb 37, Tafel Va.

[149] CG 29306, Maspero, Sarcophages I, 233 f.; auf dem Sarg Louvre D 8 (26. Dyn.) ist sie als löwenköpfige stehende Frau mit zwei Federn auf dem Kopf und zwei Messern in Händen dargestellt, s. Tafel Vb.

KAPITEL II

Die *Mr.t* bei dem Sedfest und den Kultläufen

1. Vom AR bis zum MR

Darstellungen des Jubiläumfestes des Königs finden sich von der 1. Dyn. an und reichen bis in die Spätzeit hinein[1]. Abbildungen der *Mr.t* scheinen bei der Wiedergabe realiter vollzogener Hebsed-Zeremonien — wie etwa der im Grab des Cheruef — zu fehlen; allenfalls kommt sie in Form einer den Standarten ähnlichen Ritualstatuette vor, beim idealiter durchgeführten Hebsed hingegen bildet sie einen festen Bestandteil des göttlichen »Personals«. Da sie nur in bestimmten Zeremonien, vor allem im Hebsedlauf und vom NR an auch in den Opferläufen, auftritt, erübrigt es sich, dem Ablauf der Zeremonien im einzelnen nachzugehen, zumal es bei dem heutigen Stand der Forschung nicht möglich ist, in der Gesamtdeutung des Hebseds über die allgemeine Formulierung »Erneuerung des Königtums« hinaus den Sinn näher zu präzisieren[2]. Hermann Kees befaßte sich in der Monographie »Der Opfertanz des ägyptischen Königs« eingehend mit der »Figur der *Mr.t*«[3] und vermutete bereits eine Zugehörigkeit zum Hebsedlauf, ohne freilich die AR-Belege zu kennen. Da *Mr.t* der götterweltlichen Sphäre angehört, ist die Feststellung, daß sie als »Art Zeremonienmeister« gewirkt habe[4], von vornherein absurd.

In der vorläufig vollständigsten Sammlung von Sedfest-Zeremonien des AR, der des Sonnenheiligtums des Neuserre, aus Abu Gurob ist kein sicherer Beleg einer *Mr.t*-Darstellung erhalten; er fehlt auch bei den aus dem Taltempel des Snofru in Daschur stammenden Szenen[5]. Dennoch

---

[1] Eine umfassende Behandlung des Sedfestes fehlt noch immer. Ein Verzeichnis der Sedfest-Szenen findet sich in Hornung/Staehelin, Studien zum Sedfest, Aegyptiaca Helvetica 1, 1974, 16 ff. Übergangen werden können in diesem Zusammenhang die Probleme der Datierung sowie die Frage, ob die zahlreichen Sedfeste, die dargestellt und erwähnt werden, auch tatsächlich gefeiert wurden, s. a.a.O., 51 ff.; Murnane, in: MDAIK 37, 1981, 369-376.

[2] Frankfort, Kingship and the Gods, 79 ff.; Martin, in: LÄ V, 783 (»bei dem die physische und magische Kraft der Person des regierenden Königs erneuert wird«). Möglicherweise bringt die Veröffentlichung des Sedfest-Zyklus von Soleb nähere Aufschlüsse.

[3] S. 103 ff.

[4] Martin, in: LÄ V, 786.

[5] Zwar sind Fragmente von Hebsedläufen und ein zum Apislauf gehörendes Bruchstück mit einem »Goldhaus« erhalten, jedoch fehlt ein solches mit einer *Mr.t*-Darstellung, s. Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahshur II, 1, 66, Fig. 43; 76, Fig. 55; 78, Fig. 58 (mit »jubelndem Libyer« als Hieroglyphe); 86, Fig. 68; 99, Fig. 96; 158, Fig. 237; E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff.

sind die Darstellungen von Abu Gurob für unser Thema von Interesse, da Geste und Beischrift mehrerer Personen mit denen der *Mr.t* übereinstimmen. In der Upuaut-Folge der »Kleinen Festdarstellung« führt ein Mann zusammen mit dem »jubelnden Libyer« den Lauf des Königs mit Geißel und *mks* an und ruft die Worte aus: *jj jn* »Komm und bring!«[6] Er ist jedoch in einer Richtung mit dem laufenden König abgebildet und nicht, wie bei den späteren Szenen *Mr.t*, ihn empfangend. Das »Bringen« bezieht sich vermutlich auf die Upuaut-Standarte, die von einem *B3.w-Nḫn*-Priester getragen wird[7] und zuvor in einer Kapelle vom König gesalbt wurde (*wdj mḏ.t*). Nach der Salbung verläßt der König den »Palast« (*ꜥḥ*) und begibt sich zu einem *js*-Raum[8], wo er das Hebsed-Gewand ablegt und den Schurz mit Wolfsschwanz anzieht; sodann eilt er im Laufschritt um das Feld und steckt die Standarte in die Erde, wobei vermutlich der Schwanz des königlichen Schurzes gesalbt wird (*wdj m sḫ.t wrḥ wꜥt.t* »Geben in das Feld. Salben des *wꜥt.t*-Schweifes«)[9]. Davor sind drei Stationen, der Mann mit den *Mr.t*-Worten und der »jubelnde Libyer« dargestellt, die dem König den Weg zu bahnen scheinen. In der nächsten Szene eilt der König in demselben Ornat, ebenfalls mit Geißel und *mks* in den Händen und von der Upuaut-Standarte begleitet, viermal um das Feld (*pḫr zp 4 sḫ.t*) und wird von einem knienden *smr* und einer mit *ḥsw* »Sänger« betitelten Person, die einen modiusähnlichen Kopfputz, aber keine *Mr.t*-Haartracht trägt, empfangen[10]; ihr sind nach der Rekonstruktion von W. Kaiser die Worte *jj jn* beigeschrieben.

Da die Riten des Königtums häufig uralte Vorstellungen eines noch im ungeschichtlichen Zustand lebenden Volkes widerspiegeln, ihnen jedoch

[6] Bissing/Kees, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures) II, Tf. 1, Bl. 13, Nr. 33 b; Bl. 14, 34; Kees, Opfertanz, 105, Tf. 6; Kaiser, Die kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre, in: Beiträge Bf 12, 1971 (Fs Ricke), 87 ff., Falttf. 4, 1. Reg.; zur Veränderung gegenüber Bissing/Kees, a.a.O., Bl. 14, 34, s. S. 21, Anm. 125. Zur Lesung des Imperativs von *jj* s. jetzt J. P. Allen, The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts, Bibliotheca Aegyptia II, Malibu 1984 § 155, der für »a seperative imperative *j* or as an ideogramm with the value *m*« erwägt.

[7] Vgl. dazu das Vorkommen der *Mr.t* mit den *B3.w Nḫn* als »Jubelgemeinde«, S. 62.

[8] Ogden Goelet, Two Aspects of the Royal Palace in the Egyptian Old Kingdom, Dissertation 1982, Michigan 1985, I, 326 ff., hält den Palast für den *ꜥḥ-ḥḏ*, die *Mr.t* der späteren Laufdarstellungen für »his (Thot) obscure companion«.

[9] Zu *wꜥt.t* als Schwanz des königlichen Schurzes s. Posener-Krieger, Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai II, 343 f.; Jéquier, Frises d'objets, 110; Kees, Opfertanz, 192 ff. 264 (»Wolfschweif«); während eine andere Bezeichnung des Schweifes (*ḫbz.t*), Jéquier, a.a.O. (»Schakalschweif«) — als Göttin *Ḫbz.t* personifiziert — zusammen mit *Mr.t* beim *mꜥnḏ.t*-Ritual in gr.-röm.Zt. auftritt, s. S. 190. 195 ff. Möglicherweise salbt man nicht das königliche Ornatteil, sondern den Schweif der *Wp-w3w.t*-Standarte; zur Deutung des »Wege-Öffners« als Bezeichnung des Gottes Sed, der vielleicht dem Sedfest den Namen geben hat, s. Brovarski, in: LÄ V, 779 f.

[10] S. 22, Anm. 126.

später einen neuen Sinn unterlegen, ist es schwierig, die ursprüngliche Bedeutung des Laufes zu ermitteln. Darüber hinaus beinhaltet die Form des Laufes, der ein »viermaliges Umkreisen« darstellt, eine Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten, wenn man religionsgeschichtliches und ethnographisches Material vergleicht[11]. Sie reichen vom Ziehen eines Schutzkreises mit Wirkung nach innen — wobei etwas Günstiges oder Feindliches festgehalten werden kann —, bis zur Abwehr und umfassen Rechtsbräuche wie den Besitzergreifungslauf, Vegetationsriten bei Umwandlungen sowie Abwehrzauber gegen Ungeziefer und Dämonen. Nach einem neueren Deutungsversuch von D. Wiedemann[12] wollte der Häuptling oder vielmehr der König »durch die magischen Praktiken der gesteigerten Bewegung besondere Kräfte realisieren ('Bewegungszauber'), die ihm selbst und dem Land zugute kommen sollten«; selbst neuere sportmedizinische Erkenntnisse — bei Läufen entstehen opiatähnliche Stoffe (Endorphine), die rauschartige Zustände erzeugen können[13] — dienen als Interpretationshilfe, um dem nach wie vor unerklärbaren Sinn des Laufes eine »wissenschaftliche« Erklärung zu verschaffen[14]. Bei dem ursprünglichen Ziel des Laufes könnte man mit demselben Recht auch an einen den römischen Ambarvalia und Lupercalia ähnelnden Umlauf denken, der der Lustration der Feldmark dient[15]; ebenso wäre ein »Besitzergreifungs- (oder -bestätigungs)lauf«, wie spätere Texte den Lauf um die Stationen (Wendemarken) interpretieren[16], naheliegend; selbst

---

[11] S. etwa das bei H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens VII, s.v. »umkreisen«, »umlaufen«, »umwandeln, Umwandlung« aufgeführte Material.

[12] In: LÄ III, 939 f.

[13] Ders., in: GM 83, 1984, 91 ff., zitiert die Tübinger Dissertation (1984) von M. Schrode, Die Veränderung psycho-physiologischer Parameter unter extremer Dauerlaufbelastung (Marathonlauf). Ein längeres Lauftraining oder gar ein extrem langer Lauf, der Voraussetzung für derartige rauschähnliche oder auch autohypnoseähnliche Zustände bildet, müßte für den Hebsed-Lauf erst noch erwiesen werden.

[14] Weitere Deutungsversuche A. Wiedemanns, in: LÄ III, 939 »Wiederholung der Besitzergreifung des durch symbolischen Umlauf zu beherrschenden Gebietes (nomadisches Gedankengut)«, vgl. Helck, in: Anthropos 49, 1954, 987; ähnlich ders., in: ArOr 20, 1952 (Diatribae Lexa), I, 75; »die Bestätigung bzw. Erneuerung der physischen Kräfte des Königs (Reste eines rituellen Königsmordes)«; zu diesem oft diskutierten Problem s. die bei Munro, Die Nacht vor der Thronbesteigung, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf) II, 908, zitierte Literatur, »und schließlich die magische Übertragung der königlichen Mächtigkeit auf das Land (Steigerung der Ka-Kraft durch kraftvolle Bewegung)«.

[15] Vgl. Pax, in: RAC I, 373 s.v. Amburale; Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 179.

[16] Die *ḏnb* zu lesenden »Stationen«, »Wendemarken«, deren Originale im Hebsedhof Djosers als zwei B-förmige Ovale erhalten sind, in den Reliefs jedoch stets in dreifacher Anzahl erscheinen und damit wahrscheinlich eine »Mehrzahl« symbolisieren, deutet man auf der Gebel-Barkal-Stele Thutmosis' III. und in der Festival-Hall Osorkons als »Grenzstelen« und »Grenzen«, s. Spencer, in: JEA 64, 1978, 52 ff. Der Kontext ist dort freilich kein Hebsedlauf, so daß die Erklärung der Stationen als symbolische Weltgrenzen nicht

eine Herleitung von einem Jagdritual mit bejubelter Heimkehr, Entsühnung und Salbung ist nicht auszuschließen, da der Schakal, d.h. der (wilde) Hund, in Form der Standarte den König stets begleitet und *Mr.t* in einem Tierzerstückelungsritual gr.-röm.Zt. den wichtigsten Teil des erlegten Wildes, das Herz, erhält[17]. Alle derartigen Erklärungen bleiben jedoch hypothetisch, weil schon im AR der Vorgang (*wdj m sḫ.t*) als Weihung des Feldes (*wdj sḫ.t*) interpretiert wurde[18] und die zur Deutung herangezogenen Texte erst aus späterer Zeit stammen, als der Hebsedlauf z.T. einer weiteren Umdeutung, einer osirianischen Interpretation, unterworfen wurde.

Das vorläufig älteste, sicher datierte Beispiel für das Mitwirken der *Mr.t* beim Lauf stammt aus dem Taltempel Pepis II. Sie steht auf einem Sockel, der mit einem *nbw*-Zeichen verziert ist, und empfängt den heraneilenden König, den, gelegentlich noch erkennbar, ein Priester mit der Upuaut-Standarte begleitet[19]. Bei dem Lauf wird es sich wiederum um einen Hebsedlauf handeln. Nach den Beischriften ist nur eine »oberägyptische *Mr.t*« identifizierbar, doch sind genügend Fragmente erhalten, die zu einer unterägyptischen gehören könnten. Auch ihre Worte *jj jn* sind mehrfach bezeugt, gelegentlich auch in der in späteren Zeiten typi-

---

einfach übertragbar ist; der von Kees , in: ZÄS 52, 1914, 68 f., und Helck, in: Anthropos 49, 1954, 987, zitierte Edfu-Text (jetzt: Edfou III, 116; Tf. 62) mit dem Titel *pḫrr sḫ.t* bezieht sich zusammen mit dem Treiben der Kälber und den Gründungsszenen auf das »Schenken des Feldes«, s. Meeks, Le Grand Texte des donations, BdE 59, 1972, 5, Anm. 1, und ist nicht mit dem klassischen Hebsedlauf identisch. Er kann also auch nicht zu dessen »Erklärung« verwendet werden, da der Tempel stets als »Kosmos« und »Welt« gedeutet wird und das für ihn gestiftete Feld derselben Interpretation unterliegt; vgl. auch Decker, in: SAK 5, 1977, 12, der zudem noch von einer »Vereinigung der beiden Länder« spricht, indem er die »Stationen«, in Anlehnung an Stricker, De oorsprong van het Romeinse circus, in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 33, No. 6, 1970, 235 ff. (Die Halbovale bilden die beiden Hälften des Welteis, bzw. das von Wasser umgebene Land ab), »als das aus zwei Hälften bestehende Ägypten« interpretiert.

[17] Helck, in: ArOr 20, 1952, 75; ders., in: Anthropos 49, 1954, 965. In afrikanischen Mythen gilt der Hund häufig als Feuerbringer, s. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, 339. 361. Der Schakal (= wilder Hund) ist nach dem Glauben der Kongo der ungetreue Bote, der bei der Sonne Feuer holen sollte, aber sich dort bei den »schönen Sachen«, aufhielt. »Minungo«-Lunda stellen Holz- oder Wachsbilder von Schakalen oder Hyänen auf das Grab, um zu verhindern, daß die Toten von diesen Tieren angefallen werden, s. H. Baumann, Lunda, 179; zum Tierzerstückelungsritual, Edfou VI, 89, 12 s. S. 265, 266.

[18] Kees, Opfertanz, 160, erklärte die Szene ursprünglich als »Darbringen des *sḫ.t*-Szepters«, später jedoch in Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re III, 7 als »Geben des Feldes«, zu *wdj sḫ.t* s. Urk. I, 91; Borchardt, S'aꜣḥu-reᶜ II, Tf. 25 b (Fragment); Inscr. Sinai, Tf. 8, Nr. 16; s. Altenmüller, in: LÄ II, 148.

[19] Jéquier, Monument funéraire de Pepi II II, 15 ff.; Tf. 8/10; 12/16; 20. 21. 25(?). Das Fragment einer *Mr.t* im Totentempel des Sahure, s. Borchardt, a.a.O. II, Tf. 22 b, ist ohne Kontext (Tafel Ia).

schen Wiederholung. Sie sind, wie H. Kees übersetzte[20], als Imperative »Komm und bring!« wiederzugeben. Die Interpretation des Rufes ist schwierig, da das Objekt des »Bringens« unklar ist. Bei der Neuserre-Darstellung wird man mit ihm auf die Standarte angespielt haben, bei den *Mr.t*-Beischriften könnte er jedoch auf das »Schenken des Feldes« bezogen worden sein. Die Wortverbindung *jj-jnj* wird sonst hauptsächlich in den Überweisungsworten des Königs beim Opfer an die Gottheit verwendet[21] und zeigt den Vollzug des Opfers an; außerhalb des rituellen Kontextes wird sie verhältnismäßig selten benutzt und dann zumeist im Sinne von »Es kommt der (großzügige) Spender«[22]. Mit der Umdeutung des *wdj m sḫ.t* zu *wdj sḫ.t* hat man vermutlich auch dem Ruf der *Mr.t* einen neuen Sinn unterlegt und ihn als Aufforderung an König verstanden, (in Eile) zu kommen und ein bestimmtes Landstück (Feld) der götterweltlichen Sphäre zuzueignen. Das viermalige Umlaufen wird wohl mit den vier Himmelsrichtungen zu verbinden sein[23]. Da die »oberägyptische« und »unterägyptische *Mr.t*« den Ruf zweimal ertönen lassen, entspricht auch dieser der Vierzahl der Himmelsrichtungen[24]. Über der *Mr.t* ist gelegentlich ein gestirnter »Himmel« abgebildet, der die Zuordnung zur

---

[20] Opfertanz, 104. 191; die Übersetzung von Sethe in Borchardt, a.a.O. II, 102 »Es kommt, wer bringt, es kommt, wer bringt« als (prospektives) *sḏm=f* (?) ist nicht richtig, da prospektives *sḏm=f jw* heißen müßte, s. J. P. Allen, The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts, 1984, 159 § 266 (versus: Subjunktiv *jwt*); zur Lesung des Imperativs [Hieroglyphe] *j* oder *m* s. § 152. 155. 825.

[21] Im sog. synchronen Präsens s. Brunner, in: ZÄS 85, 1960, 78; Agam, Scripta Hierosolymitana 28, Egyptological Studies, 189; Perdu, in: RdE 30, 1978, 104; Žabkar, in: ZÄS 108, 1981, 168 ff., der das Problem durch eine mechanische Übernahme der Theorie Polotskys zu lösen versucht; Vernus, »Ritual« *sḏm.n.f* and some Values of the »Accompli« in the Bible and in the Koran, in: Pharaonic Egypt, hg.v. S. Israelit-Groll, Jerusalem 1985, 307 ff.; zu den Beischriften der Sockelprozessionen s. Guglielmi, in: WdO 7, 1974, 221 ff.

[22] Bauer B 1, 171: »Derjenige, der kommt und ihm (etwas) bringt, ist sein Bruder«, s. Blackman, in: JEA 13, 1927, 190 f.; vgl. auch die Einleitungsworte auf einem Herzskarabäus der 22. Dyn.: *jj.n=j jn=j n=ṯ* »Ich komme und bringe dir. Ich bin deine Führerin Nut; ich öffne meinen Flügel«, s. Drioton, in: BIFAO 41, 1942, 99 ff.; die so keinen Sinn ergeben, da Nut nichts darbringt. Auch die Bedeutung »hinzufügen« und »wiederholen« von *jnj* wurde für den *Mr.t*-Ruf erwogen, vgl. dazu den Rezitationsvermerk (Refrain oder Melodievermerk) im Kahun-Hymnus (*jnjj.t=f* »Sein Gebrachtes« = »Wiederholtes«), Assmann, ÄHG, 477. 635; Grumach, Amenope, 104 f. (17,3: *r kjj zp jn.tw=f*), die nach jeder Zeile zu wiederholenden Worte. Die *Mr.t* forderte damit den König auf, sein Lauf zu wiederholen: »Komm und wiederhole!«. Im Hibis-Tempel ist bei einer Vasenlauf-Darstellung Darius' I. der Ruf der *Mr.t* auf Iunmutef übertragen worden, s. Davies, Hibis III, pl. 12, 2. Reg.

[23] Vgl. den Vermerk *zp 4* auf dem Annalentäfelchen des Hor Aha b, Vandier, Manuel I, 837, Fig. 560, wo er neben dem Einfangen des Wildstieres bei einem Mann (mit Priestertitel?) vorkommt und wahrscheinlich auch mit den vier Himmelsrichtungen zu verbinden ist.

[24] S. Yoyotte, in: Or. 35, 1966, 58.

götterweltlichen und die Abgrenzung gegenüber der realweltlichen Sphäre angibt[25]. Den überirdischen Charakter der Figur drücken auch ihre festgelegte Haltung und ihr Stand auf dem »Goldhaus« aus[26]. Auf einem in Lischt wiederverwendeten Block, den H. Goedicke — lediglich aus stilistischen Gründen — in die Zeit des Cheops datiert[27] (Tafel Ib), der jedoch wegen seiner engen Verwandtschaft mit dem Neuserre-Block und der Darstellung der *Mr.t* wohl eher in die 5. Dyn., möglicherweise sogar in das MR gehört[28], steht die Göttin mit einer Geierhaube über der Zopffrisur ebenfalls auf einem Sockel, in den ein *nbw*-Zeichen eingeritzt und vielleicht mit Metall eingelegt war. Sie vollführt ihre typische Geste, wobei nur ein Arm wiedergegeben ist, und empfängt mit ihrer üblichen Begrüßung »Komm und bring, komm und bring!« den die Upuaut-Standarte tragenden *ḥm B3.w Nḫn*, der dem König vorangeht. Zwischen *Mr.t* und dem Standartenträger befindet sich wie auf der Neuserre-Darstellung ein ehrfurchtsvoll kauernder *smr wꜥtj*, während der jubelnde Libyer fehlt. Über *Mr.t* und dem *smr wꜥtj* ist ein Himmelszeichen (▭) angebracht, das hier vermutlich ein Tempeldach symbolisiert. Die Bedeutung des Goldhauses ist trotz zahlreicher Einzeluntersuchungen in diesem Zusammenhang noch nicht vollständig geklärt[29]. Im AR bezeichnet es wohl eine (Tempel- oder Palast-)Werkstatt, im Mundöffnungsritual und bei den Laufszenen sicher auch ein Heiligtum, in dem »Belebungsriten« vorgenommen werden[30]. Es könnte mit dem unterägyptischen Apislauf übernommen und dann mit *Mr.t* als »Herrin des Goldhauses«

---

[25] Jéquier, a.a.O., 20, Tf. 8/10; 12/16.

[26] Vgl. auch die logographische Schreibung »*Mr.t* auf Goldhaus« auf der Giza-Schreibtafel, s. Kap. I, Anm. 1.

[27] Goedicke, Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, 35 ff.

[28] Die Szene entspricht Bissing/Kees, a.a.O., II, Bl. 13, Nr. 33 b, rechts, bei der nur die im *ḫn*-Gestus ausgestreckten Arme einer Figur erkennbar sind. Da diese jedoch mit der auf Bl. 14, 34, erhaltenen Figur mit dem Modius übereinstimmt, wird es sich kaum um eine *Mr.t* handeln. Wenn sie bei den Neuserre-Szenen (noch) fehlt, wird sie kaum bei solchen der Cheops-Zeit zu erwarten sein. Auch tragen die Prinzen dieser Zeit den *ḫrp-mr.t-* und nicht *ḥm-nṯr-Mr.t*-Titel, so daß eine Vergöttlichung der Sängergruppe in einer Ritualfigur (noch) unwahrscheinlich ist.

[29] E. Schott, in: GM 2, 1972, 37 ff.; 3, 1972, 31 ff.; 4, 1973, 29 ff.; 5, 1973, 25 ff.; 9, 1974, 33 ff.; dies., in: SAK 11, 1984 (Fs Helck), 265 ff., glaubt neuerdings, im Goldhaus einen besonderen Teil des königlichen Palastes erkennen zu können, »in dem Stationsheiligtümer aufgestellt werden können, und in dem sich das persönliche Schatzhaus des Königs befindet, wo 'Edelsteine' für das Bilden von Götterbildern und Opferkrügen aufbewahrt sind«.

[30] Otto, MÖR II, 34 ff., für eine Beziehung der *Mr.t* zum Mundöffnungsritual spricht die CT-Vignette (CT V, 161. 162. 167 Q), der in gr.-röm.Zt. belegte *Mr.t*-Titel *Ḥrsk.t*, den die Osirisschwestern, speziell Nephthys, bereits dort tragen (Otto, MÖR II, 69 f. 89) sowie die Bezeichnung *ḥw.t nbw* für den Ort der Mundöffnung der Apisstiere während der 19. Dyn., s. Vercoutter, in: LÄ I, 341, Anm. 30. 31, und seine spätzeitliche Funktion als Ort des Zusammenfügens der Osirisglieder in den Choiakfesten, s. S. 54, 207 ff., 236.

verbunden worden sein[31]. Da jedoch Beispiele dafür aus dem AR fehlen, ist bei der Herleitung der *Mr.t* auf dem Goldhaus vom Apislauf Vorsicht geboten.

Bei der bislang einzigen Wiedergabe des Laufes mit dem Mekes und dem *ḥp.t*-Gerät aus dem MR im Totentempel des Mentuhotep *Nb-ḥp.t-Rˁ* begrüßt zwar *Mr.t* in ihrer üblichen Art mit einem zweimal wiederholten *jj jn* den heraneilenden König, das Motiv selbst hat aber einen anderen Sinn erhalten. Der König läuft nun auf Amun-Min in seiner Kapelle zu und weiht ihm das Feld und seine Erzeugnisse[32]. Da das Ritual des »Bringens des *ḥp.t*« noch einmal in der Inschrift aus ed-Deir erwähnt wird und *ḥp.t* auch einen Bestandteil des königlichen Namens bildet, ist es als Kennzeichen des Königtums des Reichseinigers Mentuhotep zu verstehen[33].

2. Vom NR bis zur Spätzeit

Mit dem Beginn des NR kommt eine Reihe von Sedfestdarstellungen auf, die zwar einzelne Neuerungen aufweisen, im ganzen aber einen klassischen Eindruck machen, so daß sich die Frage stellt, ob es sich lediglich um ein Aufgreifen des alten Formenschatzes handelt oder ob hinter ihnen eine Neuinterpretation alter Riten steht, die auch eine Neubewertung von Nebenfiguren wie der *Mr.t* mit einschließt.

Von Amenophis I. sind mehrere Hebsedszenen mit den *Mr.t*-Göttinnen bekannt; eine von ihnen gehört zu einem Türsturz[34]. Als Mittelpunkt der symmetrischen Komposition dient die Thronszene des Königs, an die sich rechts und links ein Opfer anschließt, das der Gott *Jwn-mw.t=f* überweist. Bei dem beiderseits anschließenden Hebsedlauf kommt neben zwei Upuaut-Standarten auch eine Chonsstandarte vor; zudem hat der

[31] Zwar fügt man schon seit dem NR einen Stier dem Ruderlauf zu, aber der erste sichere Beleg einer Verbindung zwischen *Mr.t* und Apislauf stammt von der Osorkon-Chronik, s. S. 91, und einem Block aus dem Ptahtempel von Memphis, s. S. 45. Der Apislauf ist seit der Thinitenzeit belegt, s. Simpson, in: Or. 26, 1957, 139 ff.; Emery, Hemaka, 64, Fig. 26.

[32] Naville, XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari II, Tf. 6 A; Arnold, Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari II, 27 f., Tf. 30, vgl. Tf. 60. Der Block wurde in situ gefunden und stammt von der Nordwand der Altarhalle. Ein weiterer, unveröffentlichter Beleg stammt vom Satettempel der 12. Dyn. auf Elephantine, s. Kaiser, Dreyer u.a., in: MDAIK 44, 1988, 155.

[33] Fischer, Inscriptions from the Coptite Nome, 112 ff., Nr. 45; Yoyotte, in: Or. 35, 1966, 58.

[34] PM II², 133; Legrain, in: ASAE 4, 1904, 17; Chevrier, in: ASAE 47, 1947, 170, Tf. 26. Sicher ist die Szene nicht so zu interpretieren (PM, a.a.O.), daß der König zu seiner eigenen Statue läuft, sondern daß die drei wesentlichen Elemente des Festes, der Lauf, das Opfer an die Standarten und das Thronen in der Hebsedkapelle, eng zusammengerückt sind. Die zweite Hebseddarstellung, ebenfalls auf einem Türsturz, ist unveröffentlicht, s. Realkatalog der Ägyptologie 01526 101.

König in Gestalt des ibisköpfigen »Herrn von Hermopolis«, der mit einer Schreibrolle in der Hand das Amt eines Vorlesepriesters und Protokollanten ausübt, ein Gegenüber erhalten. Zwischen dem *Jwn-mw.t=f ḫntj pr wr* und den Standarten des Chons und Upuaut befindet sich die oberägyptische *Mr.t*, auf die der König zuläuft. Die unterägyptische Seite ist wesentlich schlechter erhalten, jedoch ist die unterägyptische *Mr.t* auf dem *nbw*-Sockel erkennbar. Einer Laufdarstellung ist wohl auch ein im amerikanischen Privatbesitz (Sammlung Erickson) befindliches Relief-Fragment mit einer »oberägyptischen *Mr.t*« zuzuordnen, das vermutlich zu einer Gruppe von Bildnissen Amenophis' I. gehört, die aus Karnak stammen[35] (Tafel III).

Der Hebsedlauf in der unteren südlichen Säulenhalle des Hatschepsut-Tempels von Dêr el-Bahri zeigt dagegen die »moderne« Form der Mentuhotep-Darstellung[36]. Die Königin eilt im oberägyptischen Ornat auf Amun-Min vor dem Lattichfeld zu, so daß von einem Sedfestlauf im alten Sinn, bei dem das Umlaufen der Stationen den Kernpunkt bildete, nicht mehr gesprochen werden kann. Der Lauf richtet sich an einen über dem Herrscher stehenden Gott, so daß die Szene im eigentlichen Sinn als »Opfertanz«[37] zu verstehen ist, und nur weil er im Rahmen des Hebseds stattfindet und die alten Attribute wie Wendemarken und Standarten beibehält, noch an den Festlauf erinnert. Die Szene mit dem Titel »Geben des Feldes, viermal« erhält eindeutig den Charakter einer Weihung an den Gott, da das Feld gemeint ist, auf dem Tempel und Obelisk errichtet werden. Die *Mr.t*, ohne Wappenpflanze und Beischrift *Mr.t šmꜥj.t*, steht zu Füßen des Amun-Min und erweckt den Eindruck, als wäre sie dem Gott beigesellt.

In den Laufszenen Thutmosis' III. eines Korridors der Festhalle in Karnak verbinden sich alte Formen mit neuen Elementen[38]. Der unter-

[35] Das Fragment befindet sich als Dauerleihgabe im Brooklyn Museum; B.V. Bothmer danke ich für die freundliche Überlassung eines Diapositivs; J. Parlebas verdanke ich die Photographie. Nach Auskunft von B. V. Bothmer gehört das Fragment zu einer wohlbekannten Gruppe von Reliefs. Die *Mr.t*-Darstellung zeigt eine schematisierte Frisur ohne Geierhaube und das Determinativ des Namens mit einen nach unten gerichteten Daumen. Stilistisch kommen ihr am nächsten zwei in erhabenem Relief ausgeführten Porträts eines Königs, die Amenophis I. zugeschrieben werden. Sie zeigen dieselben Eigentümlichkeiten: ein volles Gesicht, ein schmales Auge, bei dem die Iris in Relief wiedergeben ist, die Nasenfalte, die Nasenlöcher und das hoch angesetzte Ohr. Der Stil selbst basiert wohl auf dem der frühen 12. Dyn. und ist typisch für den Beginn einer Dynastie; s. Richard Fazzini, Images for Eternity, The Fine Arts Museum of San Francisco and The Brooklyn Museum 1975, 50, 70 f., Nr. 48; ders., Ancient Egyptian Art, in: Linda S. Ferber, Diane Fane u.a., The Collector's Eye, The Ernest Erickson Collections at the Brooklyn Museum [Ausstellungskatalog], The Brooklyn Museum, New York 1987, 99, 106 f., Nr. 74.

[36] PM II², 342 (6); Naville, Deir el Bahari VI, Tf. 157.

[37] Zur Definition: Kees, Opfertanz, passim.

[38] PM II², 113, Corridor V/VI; Kees, in: ZÄS 52, 1914, 69 ff., Tf. VII/VIII; Barguet, Temple d'Amon-Re à Karnak, 163 f.

ägyptischen Erscheinungsszene, die durch die einzigartige Angabe: »Er steht an der nördlichen Station bereit.«[39] näher erklärt wird, folgt ein unterägyptischer und dann ein oberägyptischer Lauf. Beim unterägyptischen erscheint neben der bei Amenophis I. angetroffenen Thotfigur die oberägyptische *Mr.t*[40]. Die Upuaut-Standarte steht zwischen Thot und *Mr.t*, die zu ihr und dem König hin ihre typische Gebärde vollzieht. Die Figur der *Mr.t* ist im traditionellen Sinn aufgefaßt: Sie vollführt die Begrüßung beim Hebsedlauf und steht ihrer Bedeutung und Größe nach auf einer Stufe mit Thot, der in der Götterwelt für die richtige Durchführung des Rituals zuständig ist. Der Lauf im oberägyptischen Ornat ist nur zu Hälfte erhalten, so daß die *Mr.t*-Figur fehlt.

In der symmetrisch angeordneten Sedfestdarstellung der Geburtshalle Amenophis' III. im Luxortempel erscheint der König in der Tür des Palastes[41]. Beim unmittelbar sich anschließenden Lauf begleitet ihn die Upuaut-Standarte und der *jmj-ḫnt*-Priester. Er wird jeweils von einer *Mr.t* empfangen, über der sich wie im Totentempel Pepis II. und dem Block aus Lischt ein Himmelszeichen befindet. Daneben spendet wie auf den klassischen AR-Darstellungen ein Priester den Standarten ein Opfer. Das über ihm angebrachte Himmelszeichen bildet die Standfläche für zwei singende und tanzende Männer, die an die *jrj-tꜣ*-Priester der Neuserre-Szene erinnern. Es folgt die Thronszene im Hebsedpavillon.

Ganz von den klassischen Vorbildern gelöst hat sich die Sedfest-Darstellung Amenophis' III. in Soleb[42]. Der Innenraum, über drei oder vier Register verteilt, enthält einen Überblick über den Hebsed-Platz. Um einen Barkenschrein, der Amun und seinen Gottesstäben geweiht ist, gruppieren sich kleinere Kapellen, in denen die Götterbilder aus dem ganzen Land für das Fest zusammengetragen sind[43]. Soweit erhalten, gehören sie zum oberägyptischen Landesteil, die stehenden und sitzenden Figuren samt ihren Beischriften sind jedoch kaum noch zu erkennen. Nach links schließen sich lange Reihen von Opfertischen an, und darüber

---

[39] *ꜥḥꜥ=f r ḏnb mḥ.tj*, s. Spencer, in: JEA 64, 1978, 53; vgl. Blackman/Fairman, in: JEA 36, 1950, 77; Kees, Opfertanz, 113. 290.

[40] Die Papyruspflanze auf dem Haupt der *Mr.t* steht im Widerspruch zum »oberägyptischen« Namen; vermutlich liegt eine Vertauschung vor; zu weiteren Vertauschungen s. S. 41.

[41] PM II², 327 (155); Gayet, Le temple de Louxor, 111 ff., Tf. 71/72, Fig. 175-179; verbessert von Kees, in: ZÄS 52, 1914, 71 f.; Munro, in: ZÄS 86, 1961, 66 f.

[42] Die Veröffentlichung der Szenen steht kurz bevor, s. einstweilen PM VII, 170; Beschreibung nach Peter Munro, Das Horusgeleit und verwandte Standartengruppen im ägyptischen Kult, Dissertation Hamburg 1957, 52 f.; ders., in: ZÄS 86, 1961, 69 f. Die Skizze, die ich der Freundlichkeit Jean Leclants verdanke und die Johanna Dittmar umzeichnete, entspricht in der Publikation Soleb V, Tf. 54.

[43] Die *Mr.t* gehören auch in Bubastis und in der »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26 ff.; XII, 21 ff.) zu den unentbehrlichen Götterfiguren, s. S. 41, 261 f.

befinden sich Palmenalleen oder -haine. Auf der Höhe zwischen dem zweiten und dritten Tor ist der König dargestellt, dem zwei Beamte gegenüberstehen (Tafel II). Hinter ihm befindet sich ein kleiner Schrein mit einem Chekerfries. Über diesem sind die ober- und unterägyptische *Mr.t* auf einem Sockel abgebildet, die, da sie links oberhalb vom König und in einer Richtung mit ihm stehen, den Eindruck erwecken, als bezöge sich ihre Begrüßungsgeste nicht auf ihn, sondern auf die mit Uräen geschmückte Sonnenscheibe. Über ihnen sind die drei Stationen horizontal nebeneinander angeordnet[44]. Da dies ohne Parallele ist und offensichtlich auf einem Unverständnis des Zusammenhangs beruht, liegt der Verdacht nahe, daß auch die *Mr.tj* als Relikt der alten Hebsedlauf-Szene ohne Beziehung zum Inhalt und nur der Tradition wegen der Darstellung zugefügt wurden. Eine präzisere Deutung kann freilich erst dann vorgenommen werden, wenn die gesamte Wand veröffentlicht ist.

Darstellungen des klassischen Lauftypus kommen zwar noch recht häufig in späteren Zeiten, vor allem in den großen Tempeln der 19. Dyn., vor, aber sie sind zumeist schematisiert auf Türstürzen angebracht[45]. Sie wechseln sich zumeist mit Ruder- und Vasenläufen ab, bei denen dann ebenfalls die *Mr.tj* erscheinen können. Von den alte Vorlagen kopierenden Szenen im Hibis-Tempel und in der Saitenzeit abgesehen, findet die Reihe der Hebsedlauf-Bilder mit denen aus der Zeit Amenophis' III. ihren Abschluß.

Im Tempel Sethos' I. in Abydos kommen die Göttinnen bereits auf antithetischen Türsturz-Szenen vor. Häufig von zwei Göttern in Menschengestalt und den Standarten geleitet, gelegentlich auch von diesen allein, geht der König zum Tempel und bringt dem thronenden Gott im Opfertanz Ruder, *ḥp.t*-Gerät und *ḥs*-Vase dar. Da *Mr.t* ursprünglich zu diesen Läufen keine Beziehung hatte, wird man ihre Anwesenheit mit einer gedankenlosen oder uminterpretierenden Nachahmung der Sedfestläufe erklären können. Auf dem Türsturz über dem Eingang zur Amun-Re-Kapelle[46] erscheint der neue Typus: Der König läuft nach der Einführung links mit Ruder und *ḥp.t*-Gerät, rechts mit den beiden Wasserkrügen auf Amun-Re zu. Neben den alten Hebsedlaufelementen wie den Wendemarken haben die beiden *Mr.t* eine neue Deutung erfahren. Denn sie begrüßen nicht mehr den heraneilenden König mit ihrer typi-

[44] Auch ihre Rundung zeigt irrtümlicherweise nach oben. Da auch der Lauf und die Göttinnen in einem Bereich dargestellt sind, in dem das eigentliche Fest noch gar nicht begonnen hat, weist alles darauf hin, daß der Ursprung des Ritus im NR nicht mehr bekannt war.

[45] Zur Wegweiser-Funktion der Türsturz-Szenen s. S. 216 ff.

[46] PM VI, 14; Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 21.

schen Rede, sondern wenden sich an den thronenden Gott. Ihre Wiedergabe selbst ist ganz traditionell[47]. Auf dem Türsturz über dem Eingang zur Ptah-Sokar-Kapelle[48] wenden sich die ober- und unterägyptische *Mr.t* jedoch dem König zu, der in Begleitung eines Stieres Ruder und *ḥp.t*-Gerät dem Gott überbringt[49]. Während die *Mr.tj* in der Rolle von Sonnenaufgangsadorantinnen Amun-Re bejubeln[50], begrüßen sie hier wiederum den König, der die symbolischen Gaben darreicht[51]. Der Türsturz über dem Eingang des Ptah-Sokar-Raumes enthält dasselbe Motiv[52]. Die Worte der *Mr.t* weisen nach der Abschrift von H. Kees den Zusatz *jrj=f dj ʿnḫ* auf: »Komm und bring, komm und bring! Viermal. Er bewirke, daß er mit Leben begabt sei!« Die Göttin trägt wie beim *wdj sḫ.t zp 4* entsprechend den vier Himmelsrichtungen ihren Ruf viermal vor. Eine Vermischung der verschiedenen Läufe kommt auch auf dem Architrav der benachbarten Nefertem-Kapelle vor[53]. Ein (oberägyptischer?) Hebsedlauf links steht einem Ruderlauf rechts gegenüber. Figur und Beischrift der *Mr.t* sind wie oben behandelt. Sie lautet beim Ruderlauf: »Komm und bring, komm und bring! Viermal«; während beim Hebsedlauf der Szenentitel steht: »Geben des Feldes, viermal«. Die Worte der Göttin sind beim Ruderlauf vom Hebsedlauf übernommen, die viermalige Wiederholung (*zp 4*) selbst stammt von seinem Titel. Dieser hat seine Sonderstellung verloren und dient als Parallele zum Ruderlauf.

Am deutlichsten zeigt sich die neue Interpretation, die die *Mr.t* erfahren hat, in einer vom Hebsed-Kontext losgelösten Szene. Auf der Rückwand des Eingangs zur Sethos-Kapelle in Abydos wird dargestellt, wie der König beim Betreten seines Heiligtums von der »oberägyptischen *Mr.t*« empfangen wird[54]. Über der *Mr.t* befindet sich ein Text, der in

---

[47] Auf der linken (Süd-)Seite die oberägyptische, auf der rechten (Nord-)Seite die unterägyptische *Mr.t* auf dem Goldhaus.

[48] PM VI, 23 (204); Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 38.

[49] Zur Zufügung des Stieres s. Kees, Opfertanz, 100 ff. Vermutlich geht das in gr.-röm.Zt. gebräuchliche Wortspiel zwischen *ḥp* »Apis« und *ḥp* »eilen« schon auf die Interpretation der Ramessidenzeit zurück.

[50] S. S. 63 f.

[51] Ruder und *ḥp.t*-Gerät könnten vielleicht als Symbol für die Gottesbarke verstanden werden, s. die bei Kees, Opfertanz, 85, Tf. 4 wiedergegebene Darstellung aus dem Nechbet-Tempel von El-Kab, auf der der König mit dem *ḥp.t*-Gerät die Barke an einem Strick hinter sich her zieht. Das Motiv geht wohl schon in das AR zurück, s. das Fragment aus dem Taltempel des Snofru: Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahshur II, I, 93, Fig. 83.

[52] PM VI, 24 (217); Kees, in: ZÄS 52, 1914, 65; keine Abb.

[53] PM VI, 23 (212); keine Abb., nur Beschreibung bei Kees, a.a.O., 65; David, Religious Ritual at Abydos, 176.

[54] Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29, Ostwand, Südseite. Auf der Nordseite ist der Spruch »für das Eintreten in das erste Tor des Sanktuars« verzeichnet, s. dazu S. 219 f. Dem allgemeineren Spruch der Südseite folgt der spezielle für das Durchschreiten des ersten Tores, s. David, a.a.O., 159.

Abydos in mehreren Varianten, für die Götter Osiris, Isis, Horus, Amun-Re, Re-Harachte und Ptah, überliefert ist:[55] »Der Spruch für das Eintreten in das Sanktuar (*js.t wr.t*) durch den König *Mn-mȝꜥ.t-Rꜥ*, begabt mit Leben, Sohn des Re, geliebt von der Neunheit, Herr der Kronen wie Re, *Stḫjj-mr-n-Ptḥ*.« »Worte zu sprechen: 'Sei gnädig, Gott, sei gnädig, Gott, lebender Ba, der seine Feinde schlägt! Dein Ba sei bei dir, dein *sḫm*-Bild[56] neben dir. Ich bringe dir dein lebendes Abbild (*twt*), indem du (es) umarmst (d.h. darin einwohnst), ein königliches Opfer, denn ich bin gereinigt.'« Der König fordert mit dem Spruch, der dem täglichen Tempelritual entstammt[57], den Ba des Gottes auf, seinem Kultbild einzuwohnen. Da das »Eintreten in das Sanktuar« den Beginn des in der Kapelle abgebildeten Krönungsrituals darstellt, meldet die *Mr.t* die Ankunft des Königs den Göttern und nimmt damit als deren Vertreterin ihn in deren Kreis auf.

Der Zuruf, mit dem einst die *Mr.t* den Lauf des Königs um die Stationen anfeuerte, wird schließlich in der Ramessidenzeit zu dem üblichen Willkommensgruß *jj.wj m ḥtp* verändert. Auf zwei spiegelbildlich angeordneten Szenen im Großen Säulensaal von Karnak eilt der König in Begleitung seines Ka links mit zwei Vasen (*ḫnp qbḥ*) zu Amun und Mut, rechts mit *ḥp.t*-Gerät und Ruder zu Amun und Chons[58]. Die »oberägyptische *Mr.t*« empfängt ihn jeweils mit den Worten: »Willkommen in Frieden, guter Gott, Herr der beiden Länder *Wsr-mȝꜥ.t-Rꜥ-stp-n-Rꜥ* (Var.: *mrr n*)[59]! Dein Vater Amun empfängt dich, damit er dir alles Leben und Heil gebe wie Re ewiglich.« Im Grab des Tjanefer (TT 158) wird der einstige Zuruf ebenfalls zum Willkommensgruß für die anwesend gedachten Götter Anubis und Osiris[60]. Der älteste Sohn des Tjanefer, der »Gottesvater« *Jmn-m-jn.t*, vollzieht beim Sokarfest das Milchopfer zur Reinigung des Weges; ihm gegenüber steht die oberägyptische *Mr.t* Rücken an Rücken mit der unterägyptischen *Mr.t* auf einem *ḥw.t-nbw*-Sockel und begrüßt den nicht dargestellten Gott mit: »Willkommen, willkommen (*jj.wj zp 2*),

---

[55] Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 4 (Osiris), Tf. 18 (Isis), Tf. 26 (Horus); II, Tf. 4 (Amun-Re), Tf. 14 (Re-Harachte), Tf. 22 (Ptah).

[56] *sḫm* als Kultbild, in dem sich der Ba des Gottes niederläßt, s. Morenz, Ägyptische Religion, 159; Assmann, LL, 193.

[57] Im Amun-Ritual (pBerlin 3055) IX, 6-8 heißt es statt *twt ꜥnḫ sṯnjw* »weiße Krone«. Zu weiteren Varianten, s. Moret, Rituel du culte divin journalier, 86. 93 f. 95.

[58] PM II², 49 (164); Legrain, Karnak, 231; Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, The Wall Reliefs, OIP 106, Tf. 58. 54. 259 (Übersicht). Ein weiterer Vasenlauf mit oberägyptischer *Mr.t*, dessen Titel zu *ḫn[p] [qbḥ]* zu ergänzen ist, findet sich im Hathortempel von Memphis, s. A. el-Sayed Mahmud, A New Tempel for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, 9, Tf. 16; s. S. 23, Anm. 134.

[59] Nelson, a.a.O., bei *mrr n* fehlt der Gottesname.

[60] Seele, The Tomb of Tjanefer at Thebes, OIP 86, Tf. 4.

Herr des heiligen Landes, Anubis, Herr des Gotteszeltes!«[61]; während die unterägyptische *Mr.t* sich zur Sokar-Orisis-Kapelle hinwendet: »Willkommen, willkommen, Herr des Westens, Osiris, Herrscher der Ewigkeit!« Obwohl hier nicht der König im Opfertanz das Ritual vollzieht, sondern der älteste Sohn eines Beamten, scheint mir dennoch das Laufschema das Vorbild geliefert zu haben. Das Motiv hat damit eine Ausweitung erfahren[62].

Bei einer Hebsedlaufszene am 8. Pylon in Karnak wird der Ruf der oberägyptischen *Mr.t* beim »Geben des Feldes; viermal« wieder als Aufforderung an den König verstanden: »Komm zu mir (*n=j*) und bring mir (*n=j*), komm zu mir und bring mir!«[63].

Unter den Darstellungen Ramses' II. vermehren sich die Beispiele für den als Weihung an die Gottheit gedeuteten Hebsedlauf um ein Beträchtliches. *Mr.t* steht zumeist vor der Gottheit und wendet sich dem König zu, selten ist sie hinter ihr abgebildet. So läuft auf einer aus dem zerstörten Tempel Ramses' II. in Elkab[64] stammenden Darstellung der König mit *ḥp.t*-Gerät und *mks* zu Bebon und wird von der hinter dem Gott befindlichen »oberägyptischen *Mr.t*« mit ausgestreckten Armen begrüßt: »Komm und bring, komm und bring; viermal, Herr der beiden Länder, den Re liebt!« Ausnahmsweise erscheint die Göttin größer als der auf einem Sockel hockende Pavian. Besonders häufig findet sich die bereits bei Sethos I. beobachtete schematisierte und im traditionellen Sinn unverstandene Zufügung der *Mr.t* bei den Doppel-Kompositionen der Architrave des von Ramses' II. usurpierten 1. Hypostyls in Abydos[65]. Neue Aufschlüsse über die Funktion der Göttin lassen sich daraus nicht gewinnen. Sie ist genau wie bei den Sethos-Szenen zu deuten: als unter-

---

[61] Vgl. auch J. W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Dissertation Brandeis University 1978, 114, die den Milchträger für den Grabherrn selbst hält und den Ruf der *Mr.t* mit »He comes, he comes ...« wiedergibt.

[62] Als Adorationsgeste ist wohl die Haltung nicht zu verstehen, sondern wie auf dem Berliner Sarg (s. Möller, in: ZÄS 39, 1901, Tf. 5) mit dem Hebsed des Osiris als eine Übertragung königlicher Motive auf Private. Daneben werden aber die *Mr.tj* auch als Adoratinnen und »Jublerinnen« im Sokarkult erwähnt, s. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 9. 10 (Col. III, 3); Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 ff.; Sarg Kopenhagen AEIN 298, wo die *Mr.t*-Göttinnen rechts und links neben der Henu-Barke in Anbetungsgestus dargestellt sind, s.V. Schmidt, Ny Carlsberg Glyptotek, 1908, 312; Koefeld-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, Taf. 87 (Tafel XI). Ihre Beziehung zu Sokar in den spätzeitlichen Belegen läßt sich auch mit der Funktion beider Götter im *ḥwt-nbw* bei der Mundöffnung während des Choiakfestes erklären, s. Barguet, a.a.O., 16. 18 (Col. V, 7 f., zum 24.4. Achet: »Die große Mundöffnung des Goldhauses am Eingang der Sanktuare«), s. S. 98 f., 237.

[63] PM II², 175 (520) d. I; Champollion, Not. descr. II, 186 f.

[64] PM V, 175; Minutoli, Reise zum Tempel des Jupiter Ammon, Tf. 20 (3). Der Name des Gottes ist verzeichnet, es handelt sich wohl um eine Krone.

[65] Leider ist dieser Tempelteil noch unveröffentlicht; die Architrav-Beschreibungen waren mir fast ausschließlich durch David, Religious Ritual et Abydos, 35 ff. zugänglich.

geordnete Gottheit am Eingang zu den Kapellen, die im Auftrag der jeweiligen Hauptgottheit den König willkommen heißt. Es können dabei verschiedene Lauftypen vorkommen, jedoch überwiegt der Ruderlauf mit dem *ḥp.t*-Gerät. Zu folgenden Göttern weist sie dem König den Weg: Osiris und Isis[66], Isis und Schentait bzw. dem oberägyptischen Upuaut[67], Amun-Re und Chons bzw. Mut[68], Atum und *Jw=s-ˁ3=s*, Re-Harachte und *Nb.t-ḥtp.t*[69], Sachmet bzw. Ptah[70], Horus und Isis[71]. Einer Doppeldarstellung eines Vogellaufes auf dem oberen Register der beiden Seitenwände der Vorhalle[72] fügt man die *Mr.t*-Göttin ebenfalls zu. Auf der linken (Süd-) Seite läuft der König mit einem Schopfibis und drei Stäben zu Amun und einer löwenköpfigen Göttin (Mut?). Die »oberägyptische *Mr.t*«, die — nach Kees — die ungewöhnliche Beischrift *ḥrj.t-jb ḥw.t* ... trägt, empfängt ihn mit den üblichen Worten[73]. Auf der (rechten) Pendant-Szene gilt der Lauf dem Horus, wobei der Ruderlauf-Titel *jṯ ḥp.t n jtj=f jrj=f dj ˁnḫ* wohl schon wie in den spätzeitlichen Inschriften mit »Eilends herankommen zu seinem Vater, damit er mit Leben begabt sei« wiederzugeben ist.

Der im Tempel Ramses' II. in Abydos abgebildete Lauf des Königs, der in jeder Hand einen »Satz« von drei Vasen trägt, nimmt die in gr.-röm.Zt. gebräuchliche osirianische Interpretation vorweg, ohne daß freilich auf das »Zusammenfügen der Osirisglieder« explizit eingegangen würde[74]. In der Szene des Osirisraumes eilt der König mit unterägyptischer Krone zu Osiris, einer Göttin und Horus, während *Mr.t* als Anführerin der »Seelen von *P*« ihre Hände dem Gott entgegenstreckt. Der Titel lautet: »Eilends herankommen. Bringen des kühlen Wassers (*ẖnp qbḥ*), damit er [mit Leben begabt] sei«. Im Spruch des Königs, der in einer Vertikalzeile vor ihm steht, wird auf die Verbindung des Wassers zum (verjüngenden) Nun hingewiesen: »Ich komme zu dir, mein Vater Osiris, und bringe dir, was aus dem Nun hervorkommt, das Erste (*ḥ3.t*) dessen, was aus Atum hervorkommt«. Die *ḥs*-förmigen Vasen, die die »Seelen« tragen, werden in deren Beischrift als *snb.t*-Gefäße bezeichnet: »... unsere

---

[66] PM VI, 5 (52); David, a.a.O., 37, Door V Eª (Ruderlauf).
[67] PM VI, 5 (54); David, a.a.O., 37, Door VI Eª (Ruderlauf).
[68] David, a.a.o., 36, Door IV Eª (Ruderlauf).
[69] David, a.a.O., 36, Door III Eª (Ruderlauf).
[70] David, a.a.O., 35, Door II Eª (Ruderlauf).
[71] David, a.a.O., 39, Door VII Eª (Ruderlauf).
[72] PM VI, 5 (48); David, a.a.O., 34; Südwand; dies., A Guide to Religious Ritual at Abydos, 21; Beschreibung bei Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62. Die Beischrift wird sich auf die löwenköpfige Göttin beziehen.
[73] Zur Schreibung des *Mr.t*-Namens mit dem »Augen«-Determ. s. S. 6 f.; zu Vogelläufen ohne *Mr.t*, s. Keel, Vögel als Boten, 125 ff.
[74] PM VI, 38 (67)-(68); Kees, Opfertanz, 272, Nr. 15, Tf. 2, Abb. 4; Naville, Détails relevés dans les ruines de quelques temples égyptiens, Tf. 37.

Arme mit den *snb.t*-Gefäßen, um dein Herz zufrieden zu stellen«[75]. *Mr.t* erscheint in dieser Szene zum ersten Mal im Kontext der Osiris-Wiederbelebung durch den Nun. Ihre gegenüber den klassischen Laufdarstellungen veränderte Haltung läßt sich dadurch erklären, daß man sie hier in ihrer Funktion als Anführerin der Seelen von *P* ausgewählt hat.

Sehr eng mit dem klassischen Hebsedlauf verbunden sind die Darstellungen auf dem Naos von Pithom[76] und eine antithetische Komposition auf einem Türsturz des Ramesseums[77], die beide den Vermerk »Erstes Mal des Sedfestes« enthalten. Auf dem Naos von Pithom (Südseite) steht die »oberägyptische *Mr.t*« zwischen den Standarten vor dem Gott *Jwn-mw.t=f*, beim Lauf auf der Ostseite vor der Standarte und *Jwn-mw.t=f* und empfängt mit ihrem üblichen Ruf den König. Auf dem Türstürz empfängt auf der Nord- und Südseite eine unterägyptische *Mr.t* den König. In der anschließenden Thronszene überreicht Seth, »der von Ombos, der Herr Oberägyptens«, bzw. auf dem Pendant Horus, »der von Edfu«, dem König Lebenszeichen. Die Auffassung von der Funktion der Göttin steht noch in der Tradition der Luxor-Darstellung Amenophis' III.

Zum Sedfest-Komplex gehört auch ein Fragment aus dem Tempel Ramses' II. in Ehnasia, auf dem eine weibliche Figur mit oberägyptischer Wappenpflanze auf dem leicht erhobenen Haupt einen Aufzug von Göttern und Priestern anführt[78]. Nach dem Vermerk »den König preisen durch den *Jwn-mw.t=f* des *pr-wr*« über dem Gott und »den König preisen durch die *s3d.t*« bei einer Sistrumträgerin[79] folgten wohl weitere Offizianten, von denen noch eine Beischrift erhalten ist. Vermutlich han-

---

[75] Im oberen Register waren die Seelen von *Nḫn* dargestellt, s. Kees, a.a.O., 39; zu den *snb.t* (Var.: *sb.t*)-Gefäßen s. Posener-Kriéger, Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai, BdE 65,1, I, 21. 69. 149. 184; Traunecker, in: BIFAO 72, 1972, 205. 222 ff.; The Epigraphic Survey, The Tomb of Kheruef (TT 192), OIP 102, 45 f.; Tf. 32, wo die Töchter der Großen neben den *nms.t*-Vasen »aus *nbw*-Gold« die *sb.t*-Vasen »aus *ḏ*ʿ*m*-Gold« beim Sedfest zur »Reinigung; viermal« in den Händen halten, s. S. 50, 245.

[76] Myśliwiec, in: BIFAO 78, 1978, 172. 175, Fig. 2, Tf. 52; 178, Fig. 3; Tf. 54; 181, Fig. 4; Tf. 56.

[77] PM II², 432 (1) IV, westliche Außenseite des 1. Pylons; Helck, Ritualdarstellungen des Ramesseums I, 17 ff.; Wilkinson, Manners and Customs (ed. Birch) III, Tf. 63 bei S. 366; vgl. Medinet Habu V, Tf. 251. Eine weitere Darstellung des Ramesseums, bei der der König im Ruderlauf zu *Mr.t* und einem widderköpfigen Gott eilt, ist unveröffentlicht, s. PM II², 438 (18) I.

[78] Petrie, Ehnasya, Tf. 20.

[79] Die Bezeichnung *s3d.t* für eine Priesterin ist nur hier belegt; vielleicht ist sie mit dem mask. Wort *s3d* der Nachtef-Mut-Biographie zu verbinden: »Ich war geschmückt mit dem *s3d* und *ḥ3t.t*, das bedeutender (wörtl.: größer) war als der Schmuck der Königskinder«, s. Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 140 (CG 42 208); mit leicht erhobenem Haupt ist die oberägyptische *Mr.t* in Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29, dargestellt. Binsenkronen tragen jedoch auch die *rwtj.t*-Priesterinnen in Bubastis, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14; zu weiteren Blumenkronen s. S. 20, Anm. 114; Soleb V, Tf. 119 (freundlicher Hinweis von Jean Leclant); Blackman, in: JEA 7, 1921, 8 f.

delt es sich bei der Anführerin um die *Mr.t*, da sie häufig neben dem *Jwn-mw.t=f* erscheint.

Auf den antithetischen Türsturz-Szenen mit Opferläufen aus der Zeit Ramses' III. überwiegt die rein schematische Zufügung der *Mr.t*. Solche Doppelbilder mit einer unterägyptischen *Mr.t* auf der nördlichen und einer oberägyptischen auf der südlichen Seite finden sich auf der Innenseite des 1. und 2. Pylons von Medinet Habu. Die üblichen *Mr.t*-Worte werden um die Anrede »Herr der beiden Länder«[80], »Herr der Kronen, den Re liebt«, bzw. »Herr der beiden Länder, den Re liebt«[81] unwesentlich erweitert. Abgesehen von der Vertauschung des Vasen- und Ruderlaufes bietet auch der Türsturz über dem Eingang zum 1. Hypostyl keine neue Variante[82]. Die Beischrift der unterägyptischen *Mr.t* endet wiederum mit dem Zusatz: »Herr der Kronen, den Re liebt (*mrr-Rʿ*)«, die der oberägyptischen mit: »Herr der beiden Länder, den Re liebt (*mrr-Rʿ*)«. Auf der Architrav-Darstellung des Sokar-Barkenraumes gilt der Lauf dem Gott Ptah[83]. Die unterägyptische *Mr.t* ist diesmal auf der rechten Seite dem Ruderlauf beigesellt. Die Texte bieten nichts Neues.

Außerhalb der Türsturz-Dekoration erscheinen die beiden *Mr.t*-Göttinnen nur noch bei zwei Opferlauf-Szenen, die wohl Pendants bilden. Beidemal vollführt der König den Vasenlauf (*ḫnp qbḥ*) vor Amun-Kamutef. Die oberägyptische *Mr.t* begrüßt ihn mit »Komm und bring, komm und bring, Herr der beiden Länder, den Re liebt!«, während der Gott dem Herrscher das Königtum des Horus verheißt[84]. In entgegengesetzter Richtung läuft der König in der unterägyptischen Pendantdarstellung und wird von der *Mr.t* mit »... Herr der beiden Länder« empfangen, wobei ihm der Gott wiederum ein ewiges Herrschertum über die beiden Länder verspricht[85].

---

[80] PM II², 491, Entrance (i)-(j); Medinet Habu V, Tf. 251. Die unteräg. *Mr.t* (links) gehört zu einem Vasenlauf, die oberäg. (rechts) zu einem Ruderlauf. Die Empfänger ist Amun-Re.

[81] PM II², 497, Entrance (87) (e)-(f); Medinet Habu V, Tf. 256/257. Die unteräg. *Mr.t* gehört wiederum zum Vasen-, die oberäg. zum Ruderlauf. Zur ungewöhnlichen Schreibung des Göttinnen-Namens *Mrr.t* im Wortspiel mit *mrj-Rʿ* s. S. 15.

[82] PM II², 504 (110) (e)-(f); Medinet Habu V, Tf. 310. Die unteräg. *Mr.t* gehört zum Ruder-, die oberäg. zum Vasenlauf.

[83] PM II², 506 (122) (a)-(b); Medinet Habu V, Tf. 338 D; die oberäg. *Mr.t* beim Vasenlauf (links) ist zerstört; der Raum liegt jedoch quer zur Tempelachse.

[84] PM II², 502 (107) I 3; Medinet Habu V, Tf. 293 B.

[85] PM II², 505 (111) I 2; Medinet Habu V, Tf. 308. Die Göttin steht auf einer rechteckig ausgeführten *nbw*-Hieroglyphe. Die beiden Szenen sind zwar nicht völlig symmetrisch angelegt, aber wohl als Pendants zu verstehen: Die 1. Szene (107) befindet sich auf der Außenseite der Wand zwischen 2. Hof und 1. Hypostyl, die zweite Szene (111) auf der Innenseite der Wand.

Ausführliche Sedfestzeremonien kommen erst wieder unter Osorkon II. auf den skulptierten Wänden des Tores, der sog. Festhalle, von Bubastis vor. Man setzt damit die Tradition fort, die Göttin zusammen mit Hebsedbildern an Toren anzubringen. Im Unterschied zu früheren Darstellungen hat man sie diesmal nicht dem Hebsedlauf beigegeben, sondern — in Form eines Götterbildes — dem »Zweiten Erscheinen des Königs«[86], ohne daß eine Beziehung zu der eigentlichen Zeremonie erkennbar wäre. Von der Erscheinungsszene selbst sind nur noch Fragmente bis zur Höhe des Hebsedthronsockels erhalten. Sie zeigen den König, wie er sich im langen Mantel den Stufen der Thronestrade nähert, deren linke, oberägyptische Seite mit den *B3.w* von *Nḫn*, die rechte, unterägyptische mit denen von *P* dekoriert ist. Im darunterliegenden Streifen stehen sich folgende Götterfiguren und Embleme gegenüber: auf der unterägyptischen Seite der Falke auf dem Sockel, die Isis-Hesat-Kuh[87], mehrere Standarten und auf der oberägyptischen Seite die Hesat-Isis-Kuh, die unterägyptische (sic!) *Mr.t*, ein »Millionen-Jahr-Mann« und der oberägyptische Upuaut, der mehrere Standarten anführt. Die Verteilung der einzelnen Figuren um den Thron, die auf den ersten Blick recht willkürlich wirkt, entspricht auffallenderweise derjenigen, die für das *js.t-wr.t*-Gemach im späteren Papyrus der »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26ff., XII, 21 ff.)[88] vorgeschrieben ist. Der König opfert zuerst den »Göttern, die auf ihren [Sockeln] sind und sich rechts vom Großen Thron befinden, dem Horusfalken, den Seelen von *P*, der Isis-Hesat, der oberägyptischen *Mr.t*, dem Horus, dem *Jwn*-Bogen« und verschiedenen anderen Emblemen, dann denen der linken Seite: »dem Falken, den Seelen von [*Nḫn*], der Nephthys, der unterägyptischen *Mr.t*« und weiteren Götterbildern. Anschließend vollzieht er das Opfer vor den Göttern des Lebenshauses. Da eine ähnliche Anordnung auch in Philae bei der Epiphanie des Horus, die zugleich die Einsetzung des Herrschers meint, vorkommt[89],

[86] Nach der Szenenabfolge Uphills, in: JNES 24, 1965, 376, V. Nach Naville, Festival-Hall, 23, Anm. 8, stellt sie eine Krönung dar und damit den Abschluß der Zeremonien. In der Rekonstruktion Navilles, a.a.O., Tf. 9, Fig. 1-6; Tf. 29, gehört sie zum obersten Register der südlichen Seitenwand B, Tf. 32.

[87] Nach der Isis-Hesat-Kuh (Fragment 5) wird wohl eine *Mr.t* ergänzen zu sein, da sich zwischen Fragment 5 und 6 eine größere Lücke befindet.

[88] Goyon, a.a.O., 67 f.; die Verteilung der verschiedenen Götter auf die beiden Landeshälften ist auch hier nicht konsequent durchgeführt; so gehört die oberägyptische *Mr.t* eigentlich zu den Seelen von *Nḫn*.

[89] S. S. 86 mit Anm. 171. Nach Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, 28, deutet der Kontext (Isis als Hesat-Kuh) eine Geburt (Neugeburt) an. Isis-Hesat tritt bei drei Gelegenheiten auf: bei der realen Geburt, bei der Krönungs-/Jubiläumsfeier und beim Weiterleben des Königs im Jenseits, s. Leclant, in: Mélanges Mariette, 263; Seipel, in: LÄ V, 340; Assman/Burkert/Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos, OBO 48, 1982, 37 f. mit Anm. 109.

rechnet man die *Mr.t* offenkundig zu den Emblemen und Götterfiguren, die man traditionellerweise als zum Sedfest gehörig empfand und die den unentbehrlichen kultischen Hintergrund für die Zeremonien in der Realwelt bildeten. Die Neigung, statt des götterweltlichen Personals nur »Kulissen«-Figuren, d.h. Götterstatuen auf Sockeln, darzustellen, war zwar schon bei den Soleb-Bildern erkennbar, verstärkt sich aber bei den Bubastis-Szenen[90]. Sie läßt sich vermutlich damit erklären, daß man durch die Zurschaustellung aller denkbaren Hebsed-Götterfiguren sich zur Tradition bekennen wollte und durch die strenge Observanz des überlieferten Rituals — am Jahresbeginn (Confirmation) und beim Hebsed sind die gefährdeten Kräfte des Königs zu stärken — Sicherheit und Identitätsgefühl in dem von Fremden beherrschten Land zu gewinnen suchte. Daß dabei der *Mr.t* keine nennenswerte kultische Bedeutung oder gar »Eigenständigkeit« mehr zukommt, liegt auf der Hand. Sie tritt lediglich als eine von vielen Götterfiguren auf: Erst in der Konstellation mit den anderen Göttern erhält sie einen theologischen Sinn.

In der Folgezeit finden sich aber weiterhin die aus der Ramessidenzeit bekannten schematischen Doppelszenen auf den Türstürzen. So erscheinen die ober- und unterägyptische *Mr.t* mit den ober- und unterägyptischen Upuaut- und Chonsstandarten bei einem Ruder- bzw. Vasenlauf in der Kapelle des Osiris *ḥqꜣ ḏ.t* in Karnak[91]. Vermutlich ist auch auf einer fragmentarischen Darstellung Scheschonks (V.) Aacheperre aus Tanis mit der Beischrift eines Ruderlaufes eine *Mr.t* zu ergänzen[92]. Das Fragment mit einer Doppelszene, bei der die beiden Göttinnen Rücken an Rücken um ein *pr*(?) *ḫnt nfr Rꜥ* stehen und das im Zusammenhang mit Sedfestbildern gefunden wurde, gehört wohl kaum zu einem Opferlauf[93].

Vom Tempel des Osiris-Ptah *nb ꜥnḫ* in Karnak, der von Taharka erbaut und von Tanutamun usurpiert wurde, stammt ebenfalls eine antithetische Architrav-Darstellung[94]. Eine oberägyptische bzw. unterägyptische

---

[90] Eine weitere, stark beschädigte Darstellung zeigt die Göttin mit den gleichen Götterbildern und Standarten zusammen; sie bildet das inhaltliche Pendant zum oben beschriebenen Relief und war, falls die Rekonstruktion Navilles richtig ist, im oberen Register der östlichen Außenseite (D) angebracht, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14, Fig. 1-2; Tf. 28 D; oberstes Reg.; Gesamtübersicht: Tf. 32. 33. Da Naville weder den Anbringungsort der 1. noch den der 2. Szene mit Sicherheit festlegen konnte, ist es möglich, daß die beiden Szenen lokal aufeinander bezogen waren und sich vielleicht symmetrisch gegenüber standen.

[91] PM II², 204; Legrain, in: Rec. Trav. 22, 1900, 148; Redford, in: JEA 59, 1973, 24; oberäg. Ruderlauf (rechts) vor Amun und Mut, unteräg. Vasenlauf (links), s. auch Kees, Opfertanz, 42.

[92] Montet, Le lac sacré de Tanis, Tf. 17, Nr. 114. Nach der (veralteten) Zählung Montets handelt es sich um Scheschonk IV.

[93] Montet, a.a.O., Tf. 28, Nr. 217.

[94] PM II², 278 J (6); Mariette, Monuments divers, Tf. 83; Leclant, Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie, 312, Tf. 70.

Mr.t empfangen den im Ruder- bzw. Hebsedlauf heraneilenden König. Sie stehen beide auf dem *nbw*-Sockel vor den Stufen des Hebsedpavillons, in dem nicht mehr wie auf den älteren Darstellungen der König, sondern der Gott Osiris-Ptah thront. Die Vorläufer derartiger Szenen bildeten wohl das Muster für solche, die im funerären Zusammenhang wie die des Hebsed des Osiris auf dem Berliner Sarg Nr. 11978 erscheinen[95]. Auf dem Sarg, der aus dem zweiten Fund von Dêr el-Bahri stammt, in der 25. Dyn. jedoch wieder benutzt wurde, sind zwei Läufe dargestellt. Auf der oberägyptischen Seite eilt der König mit Schopfibis und Ruder zu Osiris, der ihn und *Mr.t* mit den Worten: »Willkommen in Frieden!« empfängt; auch auf der unterägyptischen Seite, die ihn im Hebsedlauf zeigt, spricht der Gott das Willkommen, das in veränderter Form einst für *Mr.t* charakteristisch war, zum König und zur *Mr.t* selbst.

Auf ältere Vorlagen geht zweifellos eine Darstellung des Pylons vom sog. Palast des Apries in Memphis zurück, dessen Reliefs von H. Kees und anderen in die Saitenzeit datiert werden[96]. Der König vollzieht den Hebsedlauf mit der Chons- und Upuaut-Standarte und wird von der neben den Standarten stehenden und mit der Geierhaube geschmückten *Mr.t* begrüßt, während der ibisköpfige Thot, der »Herr von Hermopolis«, der in gleicher Größe wie *Mr.t* wiedergegeben ist, als Vorlesepriester fungiert. Über der Göttin ist wie im Totentempel Pepis II. und auf dem Lischter Block ein gestirnter »Himmel« angebracht, um sie gegen die in den Sänften abgebildeten »Königskinder«[97] abzugrenzen. Die Anordnung der Szene ähnelt derjenigen auf dem Tor Amenophis' I., bei der m. W. Thot zum ersten Mal in der Vorlese-Priester-Rolle auftritt, so daß man an eine gemeinsame Vorlage denken könnte[98].

Der als Weihung an die Gottheit gedeutete Hebsedlauf mit dem Titel »Geben des Feldes. Viermal« findet sich in vorptol. Zeit zum letzten Mal im oberen Register der Nordwand des Hypostyls (B) und der Südwand der Außenmauer des Tempels von Hibis, der von Darius erbaut wurde. Auf der Nordwand empfängt die unterägyptische *Mr.t* mit Geierhaube (sic!) den König in unterägyptischem Ornat, nachdem er das große Opfer

---

[95] S. Möller, Das *Ḥb-sd* des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reiches, in: ZÄS 39, 1901, 71 ff., Tf. 5; Kees, Opfertanz, 164 f., 188; PM I², Pt. II, 636.

[96] Petrie, The Palace of Apries (Memphis II), Tf. 5, 9 (Gesamtübersicht), als Ergänzung dazu, ders., Meydum und Memphis (Memphis III), Tf. 31; Kees, Opfertanz, 197 ff.; Hornung/Staehelin, Studien zum Sedfest, Aegyptiaca Helvetica 1, 1974, 48, Anm. 45; vgl. auch Kemp, in: MDAIK 33, 1977, 101; zu der Frage der Datierung und einem neuen Rekonstruktionsvorschlag s. jetzt Kaiser, in: MDAIK 43, 1986, 123ff., Abb. 4, 5.7.

[97] Zu den »Königskindern« in den Sänften s. Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 261 ff.; 265, Abb. 2.

[98] S. S. 31 f. Ob diese Vorlage in das AR zu datieren ist, wie Hornung/Stähelin, a.a.O., vermuten, scheint mir fraglich. Zwar ist dies für die Figur der *Mr.t* möglich, für die des Thot fehlen aber vergleichbare Darstellungen.

vor Amun-Re vollzogen hatte[99]. Sie meldet seine Ankunft den Göttern des Sanktuars: Amun-Re, Mut, Chons *p3 ẖrdw*, Month und Min. Auffallenderweise erscheint sie in demselben Maßstab wie die Göttin Mut und der König. Man sollte jedoch diese Darstellungsweise nicht überinterpretieren, denn ihre Funktion geht auch hier nicht über die einer Hilfsfigur, die den König am Eingang des Sanktuars begrüßt, hinaus. Sicher ist das »Goldhaus«, auf dem die Göttin steht, im allgemeinen Sinn eines Sanktuars zu verstehen, denn die Nordwand bildet den Zugang zu Raum V (J)[100], auf dessen Nordwand der König vor den oben erwähnten Göttern opfernd dargestellt ist. Beim entsprechenden oberägyptischen Lauf auf der Südwand der Außenmauer vor Amun-Re, Mut und Chons ist die Göttin in üblicher Größe wiedergegeben[101]. Eine Beziehung zu den Innenräumen ist leider nicht herzustellen. Ein drittes Mal erscheint die *Mr.t* beim Vogellauf, der die umgedeutete Beischrift des Ruderlaufes *jṯ ḥp(.t) n jtj=f Zkr Wsir* »Eilends herankommen zu seinem Vater Sokar-Osiris« trägt. Obwohl hier zwei Motive, Vogellauf und Auszug der Sokarbarke, in symbolisierender Weise ineinanderfließen und *Mr.t* gelegentlich auch mit dem Sokar-Fest verbunden ist[102], gehört sie zum Lauf des Königs. Daß sie hinter den 22 Emblemen des Sokar-Geleites abgebildet wird, mag von älteren Hebsedlauf-Szenen übernommen sein, bei denen sie hinter der Upuaut- und Chons-Standarte steht.

Vermutlich schon im AR[103], sicher in der Chapelle rouge der Hatschepsut[104], wird dem Hebsedlauf ein galoppierender Stier zugefügt, wobei beim »Geben des Feldes. Viermal« das »Umlaufen des Apis« (*pḥrr ḥpw*) dem in seinem Barkenschrein ruhenden Amun-Re gilt. Im Gegensatz zu der von H. Kees vertretenen Auffassung[105] wird damit die seit der Thinitenzeit bekannte Zeremonie gemeint sein, die ein Fest bezeichnet, und nicht nur ein Wortspiel zwischen *ḥp(w)* »Apis« und *ḥp* »eilen«. Daß in der Spzt. dieses in das Bild umgesetzte Wortspiel die Beliebtheit der Darstellung gesteigert hat, kann hier unerörtert bleiben. In der 18. und

---

[99] PM VII, 283 (81)-(83), 3. Hypostyl; Davies, Temple of Hibis III, 16, Tf. 10.

[100] PM VII, 285 (99); Davies, a.a.O., Tf. 21.

[101] PM VII, 288 (145)-(146); Davies, a.a.O., Tf. 51.

[102] PM VII, 281 (51)-(52); Davies, a.a.O., Tf. 33. Zur Beziehung der *Mr.t* zum Sokar-Fest, s. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, 9 f., 13 f.; Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 f.; s. S. 37, Anm. 62.

[103] Relief aus dem Taltempel des Snofru, das E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff., ergänzt hat; s. S. 25, Anm. 5.

[104] PM II^2, 67 V (102); Lacau, in: ASAE 26, 1926, 131 ff., Tf. 4; PM II^2, 66 V (128); Lacau/Chevrier, Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak, Tf. 9, Block 102. 128; da die Darstellung eine realweltliche, keine idealisierte Fassung widerspiegelt, sind wirkliche Harfenspieler und Musikantinnen beim *šzp.t dj ḫn* abgebildet, a.a.O., Block 66. 61

[105] Opfertanz, 102.

wohl auch in der 19. Dyn. scheint die Zufügung des Stieres einen realen kultischen Hintergrund, nämlich den eines Festes, besessen zu haben. Bei der realweltlichen Hatschepsut-Szene kommt zwar *Mr.t* nicht vor, aber vermutlich besteht bereits im AR ein Zusammenhang zwischen dem Goldhaus, dem Sanktuar, in dem Riten wie die Mundöffnung an Apis vollzogen wurden[106], und dem Goldhaus, auf dem *Mr.t* dargestellt wird. Die ersten Belege dafür, daß *Mr.t* den vom Stier begleiteten König empfängt, stammen aus der Ramessidenzeit, erscheinen dort jedoch in getrennten Szenen[107]. Erst in einem — vielleicht sogar sprichwörtlichen — Vergleich der Osorkon-Chronik[108] und auf einem in die Saitenzeit gehörenden Block aus dem Ptahtempel von Memphis wird expressis verbis das *[pḥ]rr [ḥp]w* mit der *Mr.t* verbunden[109]: Die auf dem Goldhaus stehende Göttin, hinter der sich ein *ʿnḫ*-Zeichen und drei Wendemarken befinden, begrüßt mit ihrem üblichen Ruf den herankommenden Stier.

3. Die Opferläufe der gr.-röm.Zt.: die Osirianisierung

Der Ritus der Opferläufe ist zwar in seiner äußerlichen Form gleich geblieben, erhält aber durch seine Beischriften eine andere theologische Ausrichtung. Die Funktion der *Mr.t*, die bereits im MR und NR eine Umdeutung erfahren hatte, indem man sie als Willkommen für den gabenbringenden König verstand, wird nun mit dem Osiris-Ritual und Mythos verbunden. In welcher Zeit die osirianische Überformung der

---

[106] E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff.; vgl. den Personennamen *Ḫnw.t-Ḥp* »Sängerin des Apis« der Mutter des Königs Djer, s. Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 605. In der 19. Dyn. ist auf den Serapeum-Stelen Nr. 4 und 5 das *ḥw.t-nbw* als Ort der Mundöffnung an Apis bezeugt, s. Malinine/Posener/Vercoutter, Catalogue des stèles du Sérapéum I, 4 ff.; II, Tf. 2; Kitchen, Rames. Inscr. II, 370. Auf der Stele Nr. 5 ist der Apis-Stier in einem Sokar-Schrein, vor dem die Upuaut-Standarte steht, abgebildet.

[107] Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 27. Der Lauf ist auf dem Architrav, die beiden auf dem *nbw*-Zeichen knienden *Mr.t*-Göttinnen sind jedoch auf der Mauerdicke, abgebildet. Ähnliche Beispiele ohne *Mr.t* finden sich bei einem Vasenlauf Ramses' II. im Großen Säulensaal von Karnak, s. PM II², 48 (159.4); Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, Pt. I, The Wall Reliefs, OIP 106, Chicago 1981, Tf. 71, 259, und dem Lauf Ramses' IX. im Hof zwischen 3. und 4. Pylon, s. PM II, 76 (188) (unveröffentlicht).

[108] S. S. 91.

[109] PM III², Pt. 2, 850; Petrie, Meydum and Memphis (Memphis III), 39, Tf. 30,3. Der Block wurde von E. Schott, in: GM 3, 1972, 34, etwas allgemein in das NR datiert, gehört aber wegen des »leeren« Hintergrundes und des fülligen Stils der Figuren eher in die Äthiopen- oder Saitenzeit. Gelegentlich wird das Motiv in die Kleinkunst übernommen, so erscheint es auf einer kleinen rechteckigen Platte der Sammlung Hilton-Price, deren Vorderseite ein in Relief wiedergegebenes *Wḏ3.t*-Auge enthält. Das Stück, das wahrscheinlich in die 25. Dyn. zu datieren ist, zeigt den König mit einem kleinem Stier (nicht einem Löwen), s. Bertrand Jaeger, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperre, OBO Series Archaeologica 2, 1982, 85 § 366, 293.

Läufe erfolgte, ist nicht mehr genau festzustellen, da die NR-Beischriften kurz und traditionell abgefaßt sind. Greifbar wird sie erstmals durch die ausführlicheren Texte der ptol.Zt., sie könnte aber schon im Laufe des NR und der Spätzeit mit der wachsenden Ausbreitung des Osiris-Kultes und der Choiak-Feste vorgenommen worden sein[110]. *Mr.t* tritt weiterhin als Herrin der Goldhauses auf, dieses erhält jedoch einen speziellen osirianischen Sinn, weil es die Räumlichkeit bezeichnet, in der das Vereinigen der Gottesglieder und die Wiederauferstehung während der Mysterien geschieht[111]. Obwohl die Ikonographie der Darstellungen gegenüber dem NR gleich geblieben ist, sind die Szenen, in denen *Mr.t* vorkommt, vollständig von dem »neuen« Mythologem, der Suche nach den Gottesgliedern und deren Vereinigung, absorbiert. Den Laufschritt des Königs deutet man nun als höchsten Eifer beim Aufspüren und Durcheilen des Landes. Der König überbringt dem jeweiligen Gott die von ihm eingesammelten »Gottesglieder«. Häufig begleitet ihn ein junger Stier, der den mit Apis gleichgesetzten Horus verkörpert[112] und gleichzeitig als implizites Wortspiel *ḥp* »eilen« zu »lesen« ist.

Besonders die Inschriften aus dem Tempel von Dendera mit seinem ausgedehnten Osiris-Kult machen diese Umdeutung offenkundig. Ein Ruderlauf-Text, der sich auf der östlichen Außenseite des Sanktuars befindet[113], gehört zu einer ganz der Tradition verpflichteten Darstellung: Der König eilt in Begleitung eines Stierkalbes mit dem *ḥp.t*-Gerät in der Hand zu Horus und Isis und wird von einer auffallend kleinen *Mr.t* auf dem Goldhaus empfangen.

---

[110] S. dazu den Vasenlauf Ramses' II. in Abydos und die ursprüngliche Abfassungszeit des »cérémonial de glorification d'Osiris«, die Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 91 ff., in das NR setzt, und die der »cuve osirienne de Coptos« aus der 22. Dyn., s. S. 6, Anm. 7.

[111] S. dazu die besonders eindeutigen Stellen des großen Mysterientextes, Chassinat, Mystère d'Osiris, 15 ff.; E. Schott, LÄ II, 739 f.

[112] S. den Tanis-Block und Papyrus Jumilhac S. 235 ff.

[113] PM VI, 63 (151)-(152); CD I, 108, Tf. 75. Das Pendant bildet das »Ziehen der *mr.t*-Kästen« auf der Westseite, PM VI, 63 (153)-(154), CD I, 140, Tf. 79/80. Die symmetrische Entsprechung deutet einen ähnlichen, gleichartigen oder -wertigen Inhalt an. Er wird einmal in der apotropäischen Wirkung beider Szenen, s. S. 220, ihrer Zuordnung zu den vier Himmelsrichtungen, in der Assoziation des *mr.t*-Kastens zu *tꜣ mrj* »Ägypten« und möglicherweise auch zu *Mr.t*, zum anderen in ihrer osirianischen Ausdeutung zu suchen sein. Die vier verschiedenfarbigen Bänder der *mr.t*-Kästen dienen zur »Bekleidung« des Osiris; sie sind »von Isis gesponnen, von Nephthys gewebt ... Sie bekleiden deine Glieder und vertreiben deine Feinde«, Edfou VI, 248, übersetzt bei Chassinat, Mystère d'Osiris, 645 ff. Man stellt gelegentlich beim Ziehen der *mr.t*-Kästen auch eine Verbindung zu dem in den Opferlaufszenen beschriebenen Aufsuchen der Osirisglieder und dem »Durcheilen« des Landes her, so z.B. CD IV, 73; Chassinat, a.a.O., 652.

Titel:

Eilig sich begeben[a] zu seinem ehrwürdigen Vater, damit er mit Leben begabt sei.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten N, der Sohn des Re N, der Erbe des Horus, der die Dinge für seinen Vater aufspürt, der den Gottesleib des *Wnn-nfr*, des Gerechtfertigten, sucht. Es ist der Sohn des Re N auf seinem Thron als Herr, den die Götter lieben; in schnellem Lauf zieht er umher und durcheilt (*ḥr pḥrr ḥr sẖs*) (das Land) zusammen mit dem (lebenden) Apis. Er ist wie Horus, der die Dinge für ihren Schöpfer ergreift[b], der den Leib des *Wnn-nfr*, des Gerechtfertigten, vereinigt[c].

Die unterägyptische Mr.t[d]:

»Ergreife (die Dinge) und bring (sie) zum Goldhaus! Viermal[e]!«

Horus:

Worte zu sprechen durch Horus von Edfu, den großen Gott, den Herrn des Himmels, den starken Stier, der aus Isis hervorgegangen ist, der eilends umherzieht, um die Dinge für seinen Vater zu sammeln (*s3q*), der den Gottesleib an seinen Platz[f] bringt, mit verborgenen Plänen, mit geheimer Gestalt, über dessen Tun die Neunheit jubelt[g].

Isis:

[Worte zu] sprechen: ... die *Jwnj.t* ... mit verborgenem Leib für den, »dessen Glieder (wieder) vereinigt sind«[h].

[a] Zur Umdeutung des Ruderlauftitels, s. Kees, Opfertanz, 96 ff. Ein richtiger Ruderlauf mit einem etwas verkürzten Ruder und einem *ḥp.t*-Gerät findet sich noch CD VII, 2, Tf. 592/597 als Pendant eines Vasenlaufes, CD VII, 3, Tf. 592/598.

[b] *jṯj jḫ.t*, Wb I, 149,23 f. »etwas erwerben, oft: fremdes Eigentum an sich bringen«, bezieht sich hier auf die als Opfergaben interpretierten Osirisglieder.

[c] *jꜥb* »vereinigen«, speziell »den Osiris vereinigen«, wird häufig mit dem Opfer assoziiert, s. *jꜥb jḫ.t* »opfern«, Wb I, 40,19, kann jedoch auch die Bedeutung »beerdigen« annehmen, s. de Wit, Opet III, 125, Anm. 52.

[d] Chassinat, a.a.O., 108, übersetzt »la Merit du Sud«.

[e] Der Ruf *jnj jṯj r ḥw.t-nbw* stellt eine auf die Königsepitheta (*jṯj jḫ.t*) bezogene Umformung des üblichen *jj jn* dar. Die Übersetzung als zwei Imperative ist nicht die einzig mögliche. Denkbar ist auch Imperativ und Partizip (als Anrede) oder Prospektiv und Partizip. Der Ruf soll wie in den älteren Texten entsprechend den Himmelsrichtungen viermal vorgetragen werden.

[f] Vgl. dazu die gleichlautende Formulierung der Dachtempel-Inschriften DGI III, Tf. 41.55; s. S. 207, 242.

[g] Der Pendant-Text, CD I, 140,16 schreibt »über dessen Anblick die Neunheit jubelt«, s. auch die *Mr.t*-Inschrift, Edfou IV, 106, s. S. 268.

h *dmḏ ʿw.t* wird ebenfalls vom Pendant-Text aufgenommen. Im Spruch heißt es: »Jubel deinem Ka, Horus, der du die Feinde schlägst. Du hast die Glieder desjenigen, 'dessen Glieder (wieder) vereinigt sind', bekleidet«; CD I, 140,4 f. Zu diesem Beinamen des Osiris s. S. 247, 267, Kommentar zu Edfou IV, 106; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983,4. 181 (Edfou I, 180,3 f.); dies., in: RdE 32, 1980, 52.

Ein Hebsedlauf mit umgedeutetem Ruderlauf-Titel kommt in der *wsḫ.t-ḫʿ* in Edfu vor[114]. Der Spruch begründet den eiligen Lauf des Königs zu Horus wiederum mit dem Durchforschen des Landes nach den Osirisgliedern. Der König wird von einem galoppierenden Stierkalb begleitet und trägt das *ḥp.t*-Gerät wie eine Geißel über der Schulter, während die andere Hand das *mks* hält. Der Lauf gilt Horus von Edfu, der ihm die Herrschaft über die ganze Welt verheißt.

Titel:

Eilig sich begeben zu seinem ehrwürdigen Vater, dessen Ka zufriedenstellen in schnellem Lauf[a].

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios (IV.), der Sohn des Re Ptolemaios, der Erbe des Horus, der zusammen mit Apis die Stätten (*j3w.t*) durchforscht und den Gottesleib vereinigt ...[b]:

»Ich [durchlaufe[c]] für dich die Stätten, ich durchsuche für dich die Gaue, indem ich an jeglichem Ort[d] dein Begleiter bin. Ich sammle (*twt*)[e] die Glieder, ohne daß eines von ihnen fehlt. Ich versehe das *ḥw.t-nbw* mit seiner Vollkommenheit«[f].

Die oberägyptische Mr.t[g]:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus![h]!«

Horus:

Worte zu sprechen durch Horus von Edfu, den großen Gott, den Herrn von *Msn*, den ehrwürdigen Falken, der in Maat ruht, den wirksamen Erben, der aus Isis hervorgegangen ist, den ältesten Sohn des Osiris:

»Ich gewähre dir, daß du als oberägyptischer König über den Süden, als unterägyptischer König über den Norden herrschst, indem der Umkreis des Himmels unter deinen Sohlen ist.«

Randzeile des Gottes:

Worte zu sprechen:

»Ich gewähre dir, daß die Fürsten eilig ihre Gaben bringen zu dem Ort, an dem deine Majestät weilt, daß die Troglodyten mit ihren Abgaben auf

---

[114] Edfou II, 49,14-50,7, Tf. 40 f; ohne Phototafel; PM VI, 137 (115-116). Die Pendant-Darstellung der Ostseite bildet ein Vasenlauf, Edfou II, 77,17-78,10, Tf. 40 g; PM VI, 137 (123-124).

den Schultern herbeieilen, die Wüstenbewohner mit ihren Tributen herbeilaufen, die Asiaten zu dir eilen (*bḫḫ*)[i] und die Libyer für dich mit den Schätzen ihrer gesamten Ländereien heranhasten.«

[a] Übersetzung des Titels und der Beischriften des Königs: Kees, Opfertanz, 96, Anhang, Text Nr. 49.

[b] Variante CD I, 108 hat statt *jꜥb ḥꜥ nṯr jꜥb ḏ.t n.t Wnn-nfr*. Der Rest der Zeile und der Anfang der königlichen Randzeile sind zerstört.

[c] Vielleicht nach Edfou I, 102,14 zu *ḥp* »durcheilen« o.ä. oder nach Edfou I, 103,1 zu *ḏꜥr* »durchsuchen« zu ergänzen.

[d] Nach Var. Edfou I, 103,2 wohl eher *jw=j jrj rd.wj=kj m bw nb* als *bw=k* zu lesen.

[e] Vgl. die Dachtempel-Inschrift von Dendera, DGI III, Tf. 55: »Ich bringe dir das Göttergefolge (Neunheit) des Südens ganz, deinen Gottesleib. Sie sind versammelt an ihren Plätzen«; s. auch DGI III, Tf. 41, s. S. 242 f.

[f] Kees, Opfertanz, 96 hält *nfrw* für die »Summe aller Opfergaben« und übersetzt es mit »seinen guten Dingen«, während m.E. »Vollkommenheit«, »Vollständigkeit« als Parallelaussage zu *nn ḥrj.t-ꜥ* besser paßt.

[g] Warum hier die oberägyptische *Mr.t* der Westseite und die unterägyptische der Ostseite zugeordnet ist, ist schwierig zu erklären, es mag mit dem Ablauf des Kultes, der vom Westen zum Osten fortschreitet, zusammenhängen, vgl. dazu Edfou V, 345, 394; X, Tf. 139. 144, s. S. 272.

[h] Nach *jj jn* folgt ein *zp 2*, das gelegentlich die Funktion eines Ausrufungszeichens hat, s. Schott, in: ZÄS 79, 1954, 54 ff., hier jedoch als *jj jn jj jn* zu verstehen ist.

[i] *bḫḫ*, nach Wb I, 472,2 nur in Edfou I, 590 belegt, ist deutlich als *b*-Bildung zu *ḫꜣḫ* »eilen« erkennbar, s. auch *bnhm* »Jauchzen«, *bqnqn* »Standarte«, *bsꜣ* »schützen«.

Als Gegengabe für die als Osirisglieder interpretierten Opfer verheißt Horus dem König die Herrschaft über die beiden Länder. Die Repräsentanten der bewohnten Welt außerhalb Ägyptens, die *jwntj.w* im Süden, die *ꜥꜣm.w* im Nordosten, die *ṯḥn.w* im Westen und die *dšrtj.w* in der Wüste, sollen ihm zu Tribut verpflichtet sein.

Auf der Pendant-Darstellung, einem Vasenlauf[115], eilt der König mit zwei *qbḥ*-Gefäßen zu Horus und wird von der unterägyptischen *Mr.t* empfangen.

Titel:

Darbringen des kühlen Wassers für seinen ehrwürdigen Vater, dessen Herz erfreuen mit der [Wasserspende][a].

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Ptolemaios (IV.), der Sohn des Re, der Herr der Kronen Ptolemaios, sein geliebter Sohn, der seinem Vater nützlich ist, der seine Glieder aufsucht in den Gauen. Worte zu sprechen:

---

[115] Edfou II, 77,17-78,10; ohne Phototafel; PM VI, a.a.O.

»Nimm dir das *qbḥ*-Gefäß, das mit dem Nun[b] gefüllt ist, und die *snb.t*-Vase, die mit Wasser (*nwj*) versehen ist. Ich durchlaufe für dich das Land ungehindert, ich bringe dir das kühle Wasser in schnellem Lauf, ich vereinige (*jꜥb*) die Dinge, die in den Stätten sind, und ich sammle (*twt*) sie für den 'Hohen Sitz' (*js.t wr.t*)[c].«

Die unterägyptische Mr.t:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Als Gegengabe verspricht Horus dem König eine gute Nilüberschwemmung und Fruchtbarkeit:

»Ich gewähre dir einen vollkommenen Hapi, den Besitzer von Korn[d], damit du von Not frei bist. Er überflutet für dich mit ... deine Länder zu seiner Zeit, ohne daß sein Lauf gehemmt würde, er verbirgt seinen Leib, um dein Feld wachsen zu lassen[e], und kommt wieder zu dir in jedem Jahr.«

[a] Übersetzung nach Kees, Opfertanz, 92. Er ergänzt *m jr.[t.n=f]*, während mir *m jr.[t] qbḥ* plausibler erscheint. Zur Libation in der *wsḫ.t ḫꜥ* s. Alliot, Culte d'Horus, 4 ff.

[b] Zu verschiedenen Schreibungen von Nun: *nww*, s. Drioton, in: RdE 1, 1933, 5; Wb II, 214,18 ff.; Alliot, a.a.O., 18, Anm. 5 bevorzugt *nnw*, kopt. **ΝΟΥΝ**; Černý, Coptic Etymological Dictionary, 109; Crum, Dict., 226b, griech. Νοῦν, s. auch Leclant, Montouemhat, 51.

[c] *js.t wr.t*, einer der Namen für Edfu, s. Gauthier, DG V, 72 f., s. S. 268.

[d] Vgl. die Variante Edfou I, 525: »Ich gewähre dir einen vollkommenen Hapi, den Besitzer von Korn, damit du frei von der Not des Jahres (= Mißwuchs) bist«.

[e] Der Passus weist große Ähnlichkeit mit den sog. Niltexten auf, so z.B. Junker, Philae I, 162,5 »der seinen Leib (*ḏ.t=f*) verbirgt und das Feld wachsen läßt«; vgl. Edfou I, 318. 486.

Im *ḥw.t sbq* des Edfu-Tempels übernimmt Chons die Rolle des Horus als Sohn und Beschützer des Osiris[116]. Auf zwei antithetischen Darstellungen, einem oberägyptischen Vasenlauf und einem unterägyptischen Hebsedlauf, bringt der König die Opfer ihm dar und wird von der jeweiligen *Mr.t* empfangen[117].

[116] Vgl. die Chons-Titel, Edfou I, 278,12: »Helfer seines Vaters Osiris, der göttliche Falke, der den Gottesleib beschützt und wohlbehalten sein läßt das 'Bein' (*sjꜣ.t*, Wortspiel mit *sjꜣ.t* »verstümmeln«, so daß *sjꜣ.t* auch das »verstümmelte« Mondauge bedeuten kann) im Obelisken«; zum *ḥw.t sbq*, der hinter der *msn.t* gelegenen Verehrungsstätte des als »Bein« (*sbq*) umgedeuteten »Mondauges« (*sbq.t*), s. Blackman/Fairman, Miscellanea Gregoriana, 416 ff.; zum lunaren Charakter des Raums s. auch Junker, Onurislegende, 148 f.; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 120 (Edfou IV, 378,2-379,16).

[117] PM VI, 151 (270). Die Szenen sind auf dem Torweg des *ḥw.t sbq* (Raum XVI, Raum J bei Chassinat) angebracht, das an die Verehrungsstätte (*msn.t*) des Himmelsfalken anschließt. Sein linkes Auge ist der Mond.

In der oberägyptischen Version läuft der König mit zwei *qbḥ*-Gefäßen zu Chons[118].

Titel:

Die Wasserspende [seinem Vater] darbringen, damit er mit Leben begabt sei[a].

Der König:

Worte zu sprechen:

»Nimm dir die beiden *qbḥ*-Vasen, die mit dem Nun gefüllt sind, und das *snb.t*-Gefäß, das mit Gottesflüssigkeit[b] in Form von Wasser versehen ist. Ich vereinige die Dinge (*jꜥb jḫ.t*)[c], die in den Ländern sind[d]. Du bist der, der sie beherrscht, wenn er [in] dem Gemach erscheint (?)[e].«

Die oberägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t* [im (*ḫnt*)] *ḥw.t sbq*[f]: »Ich empfange die Dinge vom oberägyptischen König (*nsw.t*)[g]«. Vor ihr:
»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Chons:

Worte zu sprechen durch Chons von Edfu in *Wṯz.t-Ḥrw*, den großen Gott, den Herrn des *ḥw.t sbq*: »Ich gebe dir den Nun, der die Felder überflutet (*ꜥrꜥr*)[h]«.

Randzeile des Gottes:

Worte zu sprechen: »Ich gebe dir einen vollkommenen Hapi, den [Herrn] von Getreide, damit du frei von der Not des Jahres (= Mißwuchs) bist. Er steige für dich hoch (*m wr*) zum richtigen Zeitpunkt und überschwemme die beiden Länder, ohne daß sein Lauf behindert würde«.

[a] Die Übersetzung wurde nach der Photographie Edfou XI, Tf. 307 angefertigt; Kees, Opfertanz, 91, hatte nur Chassinats fehlerhafte Abschrift zur Verfügung.

[b] Von dem Wort ist nur [hieroglyphs] erhalten, es ist vielleicht zu [hieroglyphs] *ḥꜥ nṯr*, Edfou I, 74,13 zu ergänzen.

[c] Synonym für »opfern«, s. S. 47.

[d] Das unverständliche *n ḫn* ist nach dem Vorschlag von H. Junker zu *wn* zu verbessern, s. Kees, Opfertanz, 292; Variante Edfou II, 78,5 hat *jꜥb=j jḫ.t wn.w m jꜣw.t*; s. S. 50.

[e] Var. Edfou II, 78,5 hat lediglich *twt=j sn r js.t wr.t*, s. S. 50. Nach Cauville/Devauchelle, Edfou I, 2², 264 e-f, ist *twt ḥqꜣ=sn ḫꜥw [m] ḥw.t* zu lesen. *ḥw.t* ohne Innenzeichnung stellt wohl eine Spielerei dar und soll das im *Mr.t*-Ruf erwähnte *ḥw.t-nbw* wie das ihm gleichgesetzte und damit osirianisierte *ḥw.t sbq* bedeuten.

---

[118] Edfou I, 263,16-274,7; Tf. 27 b; XI, Tf. 307. Zeit: Ptolemaios IV.

[f] *ḫnt ḥw.t sbq* ist nach Edfou I, 260 zu ergänzen bzw. zu verbessern (statt *ḥw.t sb.t*).
[g] Möglicherweise ist wie bei der Variante der Strich (*j*) zu tilgen und mit Partizip »die die Dinge annimmt« zu übersetzen.
[h] Zur Lesung *ˁrˁr*, Wb I, 210,1-3 »hinaufsteigen des Überschwemmungswassers auf den Acker«; s. Edfou II, 257,6.

Auf der Pendant-Darstellung eilt der König mit dem *ḥp.t*-Gerät über der Schulter und dem *mks* zu Chons[119].

Titel:

Schnell eilen, viermal, damit er mit Leben begabt sei[a].

Randzeile des Königs:

Worte zu sprechen:
»Nimm [dir] die 'Dinge', die ich aus den Ländern bringe, die Glieder, die ich in den Gauen aufgespürt habe. Ich vereinige sie (= opfere) für dich und steige mit den 'Dingen' herab, ohne daß dabei eines von ihnen fehlt[b].«

Die unterägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen von der unterägyptischen *Mr.t* im *(ḫnt) ḥw.t sbq*, die den Leib[c] vom unterägyptischen König annimmt:
»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Chons von *Bḥd.t*, »der Herr des *ḥw.t sbq*«, verheißt dem König die Verehrung der »Horusufer«.

[a] Übersetzung: Kees, Opfertanz, 95 (nach Chassinats Abschrift, nicht nach der Photographie).
[b] Variante Edfou I, 102,14 hat statt *h3j ḥp.n=j*, Edfou II, 49: *twt=j*.
[c] *ḥˁ* »Leib« und *jḫ.t* »Dinge« sind äquivalente Ausdrücke. Statt der fraglichen wörtlichen Rede in Edfou I, 264,3 ist *šzp ḥˁ* ein Epitheton.

In zwei weiteren Pendant-Szenen auf Türstürzen der westlichen (Innen-) Seite des Tores der Nord-Ost-Passage und der östlichen (Innen-) Seite des Tores der Nord-West-Passage im Vorhof von Edfu werden der diesmal oberägyptische Hebsedlauf im Osten der Umfassungsmauer und der unterägyptische Vasenlauf im Westen einander gegenübergestellt. Bei jenem läuft der König mit *mks* und dem *ḥp.t*-Gerät, das er wie eine Geißel über der Schulter trägt, in Begleitung des Stieres zu vier thronenden

[119] Edfou I, 260,10-17, Tf. 27 b; XI, Tf. 306. Im Register darunter ist die Übergabe der in einem Schrein (links), bzw. Obelisken (rechts) aufbewahrten »Osirisreliquie«, des »Beins«, dargestellt.

Gottheiten, Horus, Hathor, Harsomtus und Ihi, und wird von der oberägyptischen *Mr.t* empfangen.

Titel und Spruch[120]:

Eilig sich begeben, Worte zu sprechen:
»Ich laufe eilig (*jṯj=j ḥp.t*) bis zu den Enden der Welt (*r ḥp.tj*)[a]. Ich schreite weit aus zusammen mit Apis (*ḥpw*). Wir durchforschen die Stätten und suchen die 'Dinge' unseres Vaters, der jubelt über ...[b] Wir fügen zusammen (*jꜥb*) seinen Leib als 'Ersten des Hohen Sitzes (Edfu)' und suchen ...[c] in (*m-ḫt*) den [Gauen][d].«

Die oberägyptische Mr.t:

»Komm (zweimal) und bring zum Goldhaus!«

[a] Zu dem in gr.-röm.Zt. beliebten Stilmittel der Alliteration, s. S. 189; Guglielmi, in: LÄ VI, 23.
[b] Vgl. dazu CD I, 108, 140; Edfou I, 61, 102.
[c] : Lesung fraglich, man erwartet hier *ḥꜥ*.
[d] Vgl. Edfou I, 102: *ḏꜥr ḥꜥ=f m-ḫt spꜣw.t* »der seinen Leib aufspürt in den Gauen«.

Beim stark zerstörten Vasenlauf eilt der König zu denselben Göttern und wird von der unterägyptischen *Mr.t* mit denselben Worten empfangen[121].

Titel und Spruch:

Darbringen(?)[a] [des kühlen Wassers]. [Worte zu sprechen:]

»... der Heiligtümer Ägyptens (*jtr.tj*). Ich gelange zu deinem Ka und laufe umher für ihn vor deinem Angesicht. Ergreife dir die *qbḥ* Vasen, die vom Nun überfließen ...[b] zu deiner Neunheit«.

[a] Es scheint sich um ein *ḫrp*-Zeichen zu handeln, das statt des üblichen Wortes *ḫnp* verwendet wird, s. Edfou I, 317; II, 77.
[b] Vielleicht zu *swn[f]* als Variante zu *sqbḥ* zu ergänzen.

Die seltenen Belege von Opferläufen mit der *Mr.t* außerhalb der Ritualbeischriften nennen einmal als Ort des Geschehens *Ṯꜣrw* mit den *w.w Ḥrw*. In einem »Niltext« des Opettempels[122] heißt es vom König, daß er dort den Lauf mit dem *mks* zusammen mit der unterägyptischen *Mr.t* vollzieht. Da *Mr.t* beim *ꜥꜣb.t*-Opfer im tanitischen Gau in Form der *Mr.t*-Isis

[120] Edfou V, 393,14-394,8; X, Tf. 144; XIII, Tf. 489; Innenseite; PM IV, 128, Nord-Ost-Passage.
[121] Edfou V, 345,6-15; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484; PM VI, 127 (52); Nord-West-Passage.
[122] Opet I, 195, 15e tabl.

ḫnt j3bt.t eine herausragende Rolle in den Choiak-Mysterien spielt[123], erklärt sich von da aus — und nicht nur durch die Tradition des Hebsedlaufes — ihre Erwähnung. In einem Hymnus an Nephthys aus Komêr, in dem man die Göttin als ober- und unterägyptische *Mr.t* anruft, heißt es von ihrer unterägyptischen Form, daß ihr die Fürsorge über das den »Gottesleib« (*ḥ*ᶜ *nṯr*) symbolisierende Waser obliegt[124]: »Preis dir, unterägyptische *Mr.t*, die sich um den Gottesleib beim Vereinigen (im) Goldhaus zu seiner Zeit kümmert!« (*ḥr nwj ḥ*ᶜ *nṯr ḥr j*ᶜ*b ḥw.t-nbw r tr=f*)[125].

Wenn man den Befund insgesamt betrachtet, ergibt sich folgendes Bild: Die Funktion der *Mr.t* erhält in gr.-röm.Zt. eine ausschließlich osirianische Ausrichtung, auch wenn der Lauf anderen Göttern als Osiris gilt. Formal erscheint sie zumeist als kleine Nebenfigur, gelegentlich wird sie auch in Isokephalie mit andern Göttern abgebildet[126]. Durch ihre Ikonographie und ihren Ruf weist sie sich stets als Herrin des Goldhauses aus, das in dieser Zeit den Raum bezeichnet, in dem der »Gottesleib« zusammengefügt wird. So heißen nicht nur das Gemach des Dachtempels von Dendera, in dem man bei den Choiak-Mysterien die Osirisfigur herstellt, sondern auch die dem Osiris geweihten Sanktuare in anderen Gauen *ḥw.t-nbw*[127]. *nbw* ist darüber hinaus auch die Bezeichnung für die Ingredenzien, »die Körner«, aus denen man die Osirisfigur fertigt; sie werden in Dendera von der *Mr.t* überbracht[128], sicher in Assoziation an ihre Funktion als Herrin des *ḥw.t-nbw*. Da dem Gold der symbolische Wert von Unvergänglichkeit und Dauer innewohnt, ist »Goldhaus« wie in früheren Zeiten auch eine Bezeichnung für Stätten, an denen ein Belebungsritus wie die Mundöffnung und die »Geburt« von Statuen vorgenommen wurde[129]. Den Lauf des Königs versteht man als

[123] Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 42 ff., s S. 237 ff.

[124] Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 (Z. 23); die »oberägyptische *Mr.t*« (Z. 28) wird als Kronengöttin betrachtet: »die *Wnw.t* des Nordens, das Auge des Re, die Herrin der Schönheit erglänzt auf dem Scheitel des Re«, s. S. 214.

[125] Im Unterschied zu Valbelle, die *ḥr j*ᶜ*b* als Variante zu *m j*ᶜ*b* »zusammen« auffaßt, übersetze ich es im prägnanten Sinn mit »vereinigen«, in dem es in den Laufszenen und im Kontext mit *ḥ*ᶜ *nṯr* verwendet wird.

[126] Edfou V, 345,6-15; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484.

[127] S. Vandier, Papyrus Jumilhac, Vignette VI, 239 (937), 241 (975); Bénédite, Philae, 126,4-5; Tf. 41: »Chum, der mit der Töpferscheibe schafft, der den Gottesleib des Osiris im Goldhaus in Leben schafft«; als Ort der Statuenherstellung und rituellen Belebung wird es im Opettempel beschrieben, s. Opet I, 265,8. Darüber hinaus dient es weiterhin als »Atelier der Künstler«, s. E. Schott, in: LÄ II, 739; Daumas, Dendara et le temple d'Hathor, 64; ders., Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans les le temple de Dendara, in: Livre de Centenaire, MIFAO 104, 1980, 109 ff. s. auch S. 245.

[128] DGI III, Tf. 41, s. S. 207 f., 240 ff.

[129] Vielleicht sollte sie auch eine wirkliche oder angestrebte Vergoldung andeuten, da die sonnenhafte Materie die Aufmerksamkeit des göttlichen Ba erregt, der dann in den goldverkleideten Reliefs einwohnt (*sḫn*): »Die erhabenen Kultbilder (*sḫm.w wr.w*) sind gemäß den nützlichen Vorschriften des Sia in seinem Inneren eingemeißelt. Sie sind mit

eiliges »Durchsuchen«, »Durchlaufen«, »Sammeln«, »Ergreifen« oder »Vereinigen« der »Dinge«, des »Gottesleibes« oder des »Leibes des *Wnn-nfr*«, wobei beim Vasen- und Ruderlauf mit den »Dingen« und dem »Gottesleib« die Wasserspende gemeint ist, so daß der Lauf lediglich eine andere ikonographische Ausgestaltung des Theologumenons von Anteil eines jeden Gaus am Osiris-Nil darstellt[130]. Der Akzent der Szenen liegt dabei auf dem »Unterwegssein« des Königs, der nach Aussage der Texte nicht nur Ägypten, sondern die ganze Welt auf der Suche durcheilt und dem als Gegengabe die Weltherrschaft zugewiesen wird. Dieser Vorstellungskomplex »Königslauf = Königsherrschaft« verbindet die ältere, dem Königsritual entstammende Interpretation mit der der gr.-röm.Zt. Da der König der Ernährer des Landes und seiner durch den Nun-Hapi bewirkten Fruchtbarkeit ist, decken sich zum Teil die Inschriften der Laufszenen mit denen der Nilgötter bei den Sockelprozessionen[131]. Darüber hinaus stimmt auch die Überweisungsformel, mit der der König Opfer darbringt, vokabelmäßig mit den Worten der *Mr.t* überein: »Es ist der König N zu dir (Gott N) gekommen und bringt dir ...!«[132]. Die Worte der *Mr.t* sind als Aufforderung an den König zu verstehen, die in den Gauen eingesammelten Gaben an ihren Platz im Sanktuar zu bringen, und stellen wohl zusammen mit der suggestiven Geste der ausgestreckten Arme auch einen freundlichen Willkommensgruß dar. Wenigstens legt eine Beischrift der *Mr.t*-Isis auf dem erwähnten Block aus Tanis eine solche Deutung nahe. Bei dem mit einem Ruderlauf und einem Stier versehenen *ꜥ3b.t*-Opfer heißt es von *Mr.t*-Isis, »die das *ꜥ3b.t*-Opfer für das Goldhaus sucht«: »Ich stehe auf dem Haus des *jnswtj*-Reliquiars. Meine Arme sind meinem Sohn entgegengestreckt. Ich freue mich (*tfn*) über den, der kommt und bringt ... mir ..., damit ich sie in die 'geheime Kammer' (*ꜥ.t jmn.t* = Ort der Wiederauferstehung des Osiris) lege«[133]. Daß man den *ḥw.t-nbw*-Sockel als *ḥw.t jnswtj* »Reliquiar-Haus« deutet, dürfte auf der Gleichsetzung der *Mr.t* mit Isis beruhen und kann wohl nicht für die Opferläufe insgesamt verallgemeinert werden.

Gold beschlagen und leuchten wie der Glanz der Sonne; ihr Anblick ist strahlender als der seines (scil.: des Tempels) Himmels. Wenn der Ba dessen, 'der von Gold erglänzt' (Re), sie erblickt, schwebt er hernieder zu ihnen in Herzensfreude und 'umarmt' (*sḫn*) seine auf den Mauern eingemeißelten Bilder«; CD II, 73; Daumas, in: RHR 149, 1956, 9; vgl. auch die Bezeichnungen *pr n nbw* für die königliche Sargkammer des NR s. Carter/Gardiner, in: JEA 4, 1917, 139, und *pr nbw* für das »Geburtshaus«, Daumas, Mammisis de Dendara, 98,12; 195,2 f.; ders., Mammisis, 348, Anm. 4, 514. Zu *sḫn* bei der Zeremonie *jn.t b3* im Abaton s. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 103, Anm. 1.

[130] S. S. 241.

[131] S. dazu bereits Kees, Opfertanz, 93, Anm. a.

[132] S. S. 29, Anm. 21.

[133] S. Anm. 123; Text: Petrie, Tanis II, Tf. 10, Fig. 170.

Denn im ganzen spielt *Mr.t* bei diesen Szenen nur eine untergeordnete Rolle. Zum Verständnis der Szenen ist sie nicht unbedingt erforderlich und wird — bei ähnlichem Text — auch häufig ausgelassen. Wenn sie auch wegen der Osirianisierung des Goldhauses als dessen Gebieterin in den Osiris-Kult einbezogen wird, so ist ihre Funktion doch weitgehend unbestimmt. Sie erhält erst dann einen ausgeprägten Sinn, wenn die beiden Göttinnen als Verkörperungen von Ober- und Unterägypten den Aufzug der Gaue am Schluß der Choiak-Mysterien anführen[134].

---

[134] S. S. 207 ff., 240 ff.

KAPITEL III

Mr.t, die göttliche Musikantin

1. Als Ressortgöttin der Musik vom AR bis zum NR

In vielen Kulturen werden nicht nur die in der Natur vorkommenden Geräusche wie das Grollen des Donners oder das Rauschen des Regens als numinose Phänomene erfahren, sondern auch die Laute und der Klang der menschlichen Stimme, vor allem dann, wenn sie in Rituale und Kulthandlungen integriert sind[1]. Dafür, daß die von Tönen und Melodien ausgehende numinose Wirkung durch Gesang und Spiel übertragbar ist, bietet die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele; so bannt Davids Saitenspiel den bösen Geist Sauls[2]; die »Singdoktoren« unter den Medizinmännern versuchen, mittels Musik, Formeln und Anrufungen die Krankheit zu beschwören[3]. Auf Südwest-Borneo findet man auf Geisterschiff-Darstellungen eine nicht geschlechtsspezifische sog. »Seele (*gana*) des Gesangs«. Die »Seelen« der Priestergesänge, die die Gestalt von Menschen annehmen, sollen das Schiff in die Oberwelt führen. Sie treten dabei als personifiziert gedachte Geistwesen auf[4]. In der mythologischen Spekulation des arischen Indien wird *Vāc*, die »Rede« oder »Stimme«, in Gestalt einer weiblichen göttlichen Potenz personifiziert[5]. Im griechischen Denken verkörpern die Musen die göttliche Fülle und Schönheit des Gesanges[6]. Die enge Verbindung zwischen Wort und Ton im gesungenen Wort übt auf Mensch und Gottheit eine numinose Wirkung aus, die durch Instrumentalbegleitung noch gesteigert wird; so wird gelegentlich auch das Instrument selbst, wie etwa im alten Syrien *knr*, die Leier der Kultmusik, vergöttlicht[7]. Selbst in christlicher Zeit sind derartige Vorstellungen noch lebendig, wenn auch in der abgeschwächten Form

---

[1] Zur Phänomenologie des »Heiligen Klangs« s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 266 ff.

[2] 1. Sam. 16,16; vgl. auch Josua 6,8 ff. (Posaumen von Jericho).

[3] E. Stiglmayr, in: RGG IV, 827; Georg Buschan, Über Medizinzauber und Heilkunst im Leben der Völker, 691 ff., beschreibt, wie Medizinmänner durch monotones Singen und eintönige, gleichmäßige Bewegungen des Körpers, insbesondere der Arme, ihre Patienten vom Schmerz befreien.

[4] W. Stöhr, in: Ethnologica, N.F. 4, 1968, 394 ff., bes. 400 f. Hinweis und Literatur verdanke ich M. Laubscher.

[5] Goldammer, a.a.O., 266.

[6] W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens.

[7] Gese, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 169, 179.

einer Allegorie. Auf einer Miniatur des byzantinischen Psalters in der Pariser Nationalbibliothek (Ms Grecq 139) aus dem 10. Jh. wird hinter dem harfeschlagenden David »Melodia« in Gestalt einer Frau abgebildet[8].

In Ägypten erscheint auf den Tempelwänden der gr.-röm.Zt. häufig eine harfenspielende Göttin[9]. Sie ist durch Beischriften als *Mr.t* ausgewiesen und trägt die typischen Epitheta einer Göttin der Musik wie »Herrin des Gesangs«, »Herrin des Jubelns«, »Herrin des Frohsinns«, »Herrin des Singens zur Harfe«, »mit angenehmer Kehle« u.ä. Sie hat jedoch in ihrer äußerlichen Erscheinung, außer der Frisur, mit der vom Sedfest her bekannten Ikonographie der Göttin nichts gemein. Es stellt sich die Frage, durch welche Spezialisierung oder Ausweitung ihrer Funktion als »Ritualistin« sie zur Musikgöttin wurde, wann diese vorgenommen wurde und in welche der oben aufgezeigten Kategorien göttlicher Potenzen sie gehört. Ist sie etwa wie »Melodia« nur eine allegorische Figur, eine »Erfindung« spätzeitlicher Theologen, ohne Glaubenswirklichkeit, oder hat man in Ägypten schon früher, vielleicht begünstigt durch das Partizipieren der Ritualisten an der götterweltlichen Ebene, die Modulation der menschlichen Stimme, vor allem des im Festkult erklingenden Sprechgesangs, als etwas Numinoses erfahren und sie der vergöttlichten Ritualfigur *Mr.t* zugeordnet? Mit anderen Worten, ist die Vorstellung einer göttlichen Harfnerin bereits in vorptolemäischer Zeit greifbar, auch wenn sie nicht in den offiziellen Tempelkult aufgenommen wird? Falls dies der Fall ist, ist zu untersuchen, welcher Glaubensschicht sie angehört. Ist ihr Verehrerkreis weiterhin auf die exklusive Gruppe der mit dem Königsritual Befaßten eingeschränkt oder geht von dort nur der Antrieb aus, der weitere Kreise erfaßt? Welchen Wandlungen ist sie im Laufe der dreitausendjährigen Religionsgeschichte unterworfen, wird sie in eine Mythologie eingebettet, und welche Funktion nimmt sie schließlich in dem wohlgeordneten System der gr.-röm. Tempel ein?

Wenn auch *Mr.t* im AR expressis verbis als Musikantin nicht angerufen oder bildlich wiedergegeben wird, so legt doch ihr Ursprung aus der *mr.t* »Sängerschaft«[10] und ihre mit dem *ḫn/dḫn*-Gestus identische Gebärde, mit der die priesterlichen Sänger durch Angabe des Taktes das Nahen des Gottes feierlich verkünden, eine enge Verbindung mit dem Kultgesang nahe[11]. Da die königlichen Sänger sich von der Mitte der 5. Dyn. an

[8] Goldammer, a.a.O., 269 f.

[9] Kees, Opfertanz, 105 ff.; bei H. Hickmann, Dieux et déesses de la musique, in: CHE 6, 1954, 44, wird *Mr.t* nur kurz erwähnt; die bei Hornung, Tal der Könige, Zürich-München 1982, 12, nach Zeichnungen von V. Denon abgebildete harfenspielende *Mr.t* stammt sicher nicht aus dem Grab Ramses' III., s. S. 23, Anm. 137.

[10] S. S. 10 ff.

[11] S. S. 20 f.

»Priester« (*ḥm-nṯr*) der *Mr.t* nennen, muß man zu diesem Zeitpunkt die numinose Wirkung der von der Sängerschaft ausgehenden Musik erfahren haben[12]. Die dem »maskentragenden« Menschen, der Ritualtracht der Sänger, nachgeformte Ritualfigur bildete vermutlich den Anstoß zur Verehrung, deren Form und Inhalt jedoch unbestimmt ist. Es läßt sich lediglich feststellen, daß der im Ritualbild repräsentierte »himmlische Prototyp« der Sänger in der 5. Dyn. zur Ressortgottheit für Gesang und zum »Berufsnumen« der Sänger geworden ist; über das Verhältnis der *Mr.t* zum Harfenspiel liegen noch keine Aussagen vor.

Im MR tritt sie im Bereich des Volksglaubens als Ressortgöttin für Musik in Erscheinung. Ob man sie sich auch in Gestalt einer Harfenspielerin vorgestellt hat, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Auf einem abydenischen Denkstein[13] läßt sich eine Harfenspielerin namens *Z3.t-Ḥw.t-Ḥrw* bei ihrer Berufsausübung abbilden[14]. In der Opferformel wird trotz der Aufstellung der Stele in Abydos weder Osiris noch ein anderer der dort verehrten Götter genannt, sondern allein die oberägyptische *Mr.t*[15]. Daß sie von einer Harfnerin als Schutzpatronin gewählt wurde, ist nicht nur ein hübsches Beispiel für die persönliche Frömmigkeit, sondern zeigt auch, daß *Mr.t* und Harfenspiel im MR schon als zusammengehörig empfunden wurden[16]. Anrufungen an spezifische Berufsgottheiten sind in Abydos recht selten; es kommen wohl nur noch die Ptah-Sokar gewidmeten Denksteine in Betracht, auf denen die Handwerker ihren Schutzpatron verehren, der aber dort gleichzeitig einen eigenen Kult genoß. Ob *Mr.t* in dieser Zeit auch schon wie später eine kultische Funktion bei den Osirismysterien, etwa im »Goldhaus«, hatte, ist nicht eindeutig festzustellen, vielleicht deutet aber das Epitheton *jm3ḫw n Mr.t* »Geehrter der *Mr.t*« des Besitzers der Stele Louvre C 15 auf eine Beziehung zum Osiriskult hin, falls nicht nur eine Schriftspielerei für *mrw.t* »Beliebtheit« vorliegt[17].

---

[12] Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 14. 16 f.; 36. 39 f.

[13] CG 20257; Lange/Schäfer, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches I, 276 f., IV, Tf. 19.

[14] *ḥs.t* kann sowohl Sängerin wie Harfnerin als auch die zum Harfenspiel Singende bedeuten, so daß man ohne Kenntnis des genaueren Kontexts *ḥsj* am besten mit »musizieren« umschreibt, s. Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 125 ff.; Hornung, Amduat II, 28; s. S. 6, Anm. 5.

[15] Spiegel, Die Götter von Abydos, 94; Barta, Opferformel, 56, 231 (Es handelt sich um einen einzigen Beleg).

[16] Wie Spiegel, a.a.O., zu Recht betont, spricht es auch für die Freiheit der Themenwahl der Denksteine.

[17] Drioton, in: RdE 1, 1933, 209 ff., Tf. 9. Das Epitheton kommt in der Rede eines Mannes vor, der einen Rinderschenkel darbringt: »Für deinen Ka, mein Herr, Angenehmer, Geehrter der *Mr.t*, so wie dein Lieblingsmundschenk spricht:« Schenkel, Memphis, Herakleopolis, Theben, 297 übersetzt: »Angenehmer! Seliger! Liebling!«; er übergeht dabei das *n* hinter *jm3ḫw*, das bei Gayet, Stèles de la XII[e] dynastie, Tf. 54 fehlt, bei

Auch in den Admonitions 7,13 f. werden *Mr.t* und Harfenspiel zusammen genannt[18]: Als Zeichen der umgestürzten Ordnung gilt: »Siehe, wer keine *ḏ3ḏ3.t*-Harfe kannte, besitzt (nun) eine *bjn.t*-Harfe. Wer nicht einmal für sich selbst singen konnte, der preist (jetzt) die *Mr.t*«. Was immer die *ḏ3ḏ3.t*-Harfe im MR genauer bedeuten sollte[19], sicher steht die *bjn.t*-Harfe an Wert über der *ḏ3ḏ3.t*, die offensichtlich als das vulgärere, weniger vornehme Instrument galt. Ebenso ist die Unfähigkeit für sich selbst, solo, zu singen als Zeichen der Unbildung zu werten und das »Preisen der *Mr.t*« als das der Vornehmheit, weil es das Mitwirken im Kult beim Chorgesang meint. An anderer Stelle (Admonitions 4,12 f.) heißt es: »Musikantinnen (*ḫnj.t*) sind an den Webstühlen in den Webwerkstätten[20], und was sie der *Mr.t* singen, sind Trauergesänge«. Vermutlich verglich man das Zupfen des Saiteninstruments mit der Arbeit am Faden; auch das Sinnspiel zwischen *mr.t* »Weberei« und *Mr.t* war sicher beabsichtigt.

Im NR wird sie als Ressortgottheit für Musik weiterhin erwähnt und gelegentlich dargestellt, jedoch nur in dem vom Hebsed her bekannten Typus ohne Instrument. Auf einer lange Zeit verschollenen, jetzt veröffentlichten Stele des Puschkin-Museums in Moskau[21], die in die 19. Dyn.

Drioton jedoch zu erkennen ist, und das Determinativ des »Eis« hinter *Mr.t*. Obwohl Polotsky, Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84 noch zwei weitere Beispiele für *jm3ḫw/jj n Mr.t* anführt (leider beide unzugänglich bzw. unveröffentlicht), scheint mir die Deutung als *Mr.t*-Göttin nicht ganz sicher, da gerade in der 11. Dyn. *mr(w).t* »Beliebtheit« und die Ableitungen nicht selten mit dem »Ei« determiniert sind, s. Anthes, Hatnub, 45 zu Graff. 20,4, 66 (Graff. 30). So ist die Lesung *nj mrw.t* »Beliebter« nicht auszuschließen.

[18] Gardiner, Admonitions, 59; Faulkner, in: JEA 51, 1965, 58.

[19] Plene-Schreibung ist *bjn.t* (**BOEINE**), s. E. Hickmann, in: LÄ II, 971. Nach der Erkenntnis von H. Hickmann, in: BIE 35, 1952/53, 309 ff., bes. 362 ff., handelt es sich bei *ḏ3ḏ3.t* um ein aus dem afrikanischen Bereich entnommenes Lehnwort für eine Art Leier, das später dann im Ägyptischen auch für die mit erweitertem Schallkörper ausgestattete schifförmige Harfe verwendet wurde, z.B. für die, welche im Grab Ramses' III. abgebildet ist, s. a.a.O., 330, Fig. 22, 23; s. auch Anderson, Musical Instruments, Catalogue of Egyptian Antiquities in The British Museum III, 2.72 ff.; Ziegler, Catalogue des instruments de musique égyptiens, 101 ff. Möglicherweise ist bei unserem Passus noch die Leier gemeint. Im pLeiden 32, III, 28 werden beide Instrumente im Gedankenverspaar nebeneinander gestellt: »Du hörst die Stimme des *Ḫntj-n-jrtj*, wenn seine Hände auf der *bjn.t* sind, des Ersten von Kus, wenn er seine *ḏ3ḏ3.t* schlägt«; s. Schott, in: Mélanges Maspero I, 2, 463; Junker, Der sehende und der blinde Gott, SBAW 1942, H. 7, 36; vgl. auch Manniche, Ancient Egyptian Musical Instruments, 36 ff. In gr.-röm.Zt. wird die *ḏ3ḏ3.t* auch von der *Mr.t* geschlagen, s. Edfou IV, 105. Auf den erhaltenen Harfen erscheint im Unterschied zu den Sistren keine *Mr.t* als Dekoration, s. Anderson, a.a.O., 41, Nr. 52, Fig. 72. Beim Apislauf der Hatschepsut kommen Harfenspieler vor, s. S. 44, Anm. 104, so daß eine alte Beziehung zwischen *Mr.t*, Harfenspiel und Königsritual vermutet werden kann.

[20] Faulkner, a.a.O., 55. Zu *mjᶜ.t* »Webstuhl« und *n3.t* »Webraum« s. Gardiner, AEO II, 215*.

[21] Hinweis und Photographie (Album W. Golenischeff Nr. 143) verdanke ich Jacques Parlebas; s. jetzt Hodjash/Berlev, The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad 1982, 147, Tf. 90, 148 f.; J. Parlebas, Die Göttin Nehmet-awaj, Dissertation Tübingen, Kehl 1984, Tf. 15; oberes Register: Berlandini, in: LÄ IV, 82 s.v. *Mr.t*. Die Stele stammt vermutlich aus Hermopolis.

zu datieren ist, werden im unteren Register die Leierspielerin *N3j3-mn* und ihre Schwester *Mḥ-n=ṯ-jb(=j?)*[22] dargestellt, die »Lobpreis« darbringen den im oberen Register wiedergegebenen Göttinnen *Nḥm.t-ʿw3j* und der »oberägyptischen *Mr.t*« (Tafel IVb). »*Nḥm.t-ʿw3j*, zu Gast in (*ḥrj-jb*) Hermopolis, die Herrin des Himmels, die Herrscherin der beiden Länder« thront auf der rechten Seite — über der »Sängerin der *Nḥm.t-ʿw3j*« und ihrer Schwester — hinter einem mit einem *nms.t*-Krug und Blumen geschmückten Altar. Ihr gegenüber ist in einem uräenverzierten Schrein, hinter dem ein Stabstrauß aufragt, *Mr.t* dargestellt, an der Stelle also, die üblicherweise der im Gebetstext genannten vergöttlichten Statue zukommt. Sie ist kleiner als *Nḥm.t-ʿw3j* wiedergegeben, jedoch in Isokephalie mit ihr. Sie führt die charakteristische *ẖn*-Geste aus, vor ihr steht ebenfalls ein mit *nms.t*-Krug und Blumen geschmückter Opferaltar, der dem der *Nḥm.t-ʿw3j* entspricht. Im Stelentext ist keine der beiden Göttinnen namentlich erwähnt, jedoch läßt sich aus der Gebetseinleitung *j3w n=ṯ k3=ṯ* »Lobpreis dir und deinem Ka ...« folgern, daß die Göttin im Schrein als Ka-Statue der *Nḥm.t-ʿ3wj* zu verstehen ist[23]. Da Musik auch zum Ressort der *Nḥm.t-ʿw3j* gehört[24], richtet sich das Gebet der Stifterinnen an beide Gottheiten, wobei der *Mr.t* die Funktion der Kultstatue kommt.

Ihre Rolle als Sängerin läßt sich vom NR an in Mythen-Episoden nachweisen, wobei das Königsritual das Vorbild für ihre götterweltlichen Aktivitäten geliefert haben dürfte. Durch das narrative Element des Mythos entwickelt sich die bislang als Ritualfigur und Statue vorgestellte *Mr.t* zu einer autonom handelnden Person. In einem mythologischen Eintrag des Loskalenders pSallier IV, 6,4 f. wird von ihr am 21. Paophi ausgesagt: »Ungünstig, ungünstig! An diesem Tag [zog (*pr*)] die oberägyptische *Mr.t* vor die Majestät des Atum-Re-Harachte, er lebe und

---

[22] Beide Namen sind in Ranke, Personennamen, nicht belegt, lediglich *N3j3* ist mehrfach bezeugt, s. Ranke, a.a.O. I, 170, 9. 12; Parlebas, a.a.O., 50. 137, Anm. 40, liest »Naj?« bzw. »*n3j-rḫjt*?«.

[23] Vgl. dazu die Aufteilung der Horbeit-Stelen, wo die Königstatue ebenfalls den linken Platz einnimmt, und die Bezeichnung des Luxor-Kolosses am Eingang der Kolonnade als *k3 ʿnḫ* in der Beischrift des *Jwn-mw.t=f*, s. Habachi, Features of the Deification of Ramesses II, 19, Tf. 9; Bell, in: JNES 44, 1985, 259ff.

[24] Parlebas, a.a.O., 75 ff.; s. auch Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 208: »*Nḥm.t-ʿw3j*, zu Gast in Bah, sie möge Gesang und Tanz gewähren!« Zusammen mit ihr ist *Mr.t* auf dem Pantheon Kassel dargestellt: Der König bringt kniend der thronenden *Nḥm.t-ʿw3j* die Maat dar, während die oberägyptische *Mr.t* hinter ihm steht, s. Roeder, in: ZÄS 76, 1940, 57 ff.; Antje Krug, Ägyptische Kleinkunst, Katalog der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel Nr. 3, 1971, 20 f., Nr. 1, Tf. 1.2 (als Sockeldekoration); das Pendant zeigt die unterägyptische *Mr.t* vor Ptah. Da die Edfu-Liste (Edfou I, 341) für den Hermopolites *mr.t* als spezifischen Priesterinnen-Titel nennt und diese Titel oft metaphorisch von den lokalen Göttinnen übertragen worden sind (so Yoyotte, in: EPHE 88, 1979-1980, 194), ist auch *mr.t* hier zu nennen.

sei heil, um die Aufträge der Majestät des 'Thot in seinem Licht (?) (*m šw=f*)' auszuführen (*r jr.t sšm.w*), um das Herz mit Lobpreisungen (*ḥzw.t*) und Gesängen (*šmꜥw.t*) zu erfreuen (*sḥtp jb*)«[25]. Vermutlich wird auf ihre Funktion beim Sonnenaufgang angespielt, wo sie zusammen mit anderen Adoranten den Sonnengott jubelnd begrüßt[26]. Im magischen Papyrus des Vatikan III, 8 heißt sie »die heilige Sängerin/Harfnerin (*ḥs.t ḏsr.t*)«[27]: »Halte dich (gemeint ist das zu beschwörende 'Gift') nicht in seiner Kehle auf. Die oberägyptische *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin seiner Kehle, die heilige Sängerin eines jeden Tages, die alle Götter [erfreut (*sḥtp*)]«. Im pChester Beatty VII, vs 3,4 wird davor gewarnt, »daß ihre Stimme in Gegenwart des Re versagt«[28].

Gelegentlich erscheint sie auch in Texten, die außerhalb der Bereiche »Literatur«, »Magie« und »Volksglauben« liegen. In der Beschreibung der Kajüte der Flußbarke »*Jmn-Rꜥ-wsr-m-ḥꜣ.t*«, die auf der Stele Amenophis' III. aus seinem Totentempel erhalten ist, spielt man auf die Dekoration der Kapelle an[29]: »Die Seelen von Buto bejubeln sie (*ḥr jr.t n=f hnw*); die Seelen von Hierakonpolis beten sie an (*ḥr dwꜣ=f*); die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen ihre Schönheit (*sḥtp=sn nfrw=f*)«[30]. Die beiden *Mr.tj* bejubeln mit den *Bꜣ.w* den im Barkenschrein ruhenden Gott: Dieses Motiv kommt in der Dekoration der Götterbarken immer wieder vor; in der Darstellung der Amunsbarke von Medinet Habu stehen sie rechts und links von den *Bꜣ.w* am unteren Ende des Barkenschreins und voll-

---

[25] Select Papyri, Tf. 149; Budge, Hieratic Papyri in the British Museum, 2nd series, Tf. 93; Chabas, Le calendrier des jours fastes et nefastes, 42; Kees, Opfertanz, 107. Es folgt am 22. Paophi der ätiologische Mythos von der herausgeschnittenen Zunge des Krokodils, s. Posener, in: Fs Schott, 116 f. Die Variante des Kairener Kalenders hat statt *Mr.t šmꜥj.t* Neith *šmꜥj.t*, s. Bakir, Cairo Calendar No 86637, rto XI, 6, S. 21, Tf. 11. Zur Gleichsetzung der *Mr.t* mit den Kronengöttinnen s. S. 203, 212 f.

[26] S. S. 177 ff.

[27] Suys, in: Or. 3, 1934, 78 f., P. III (Fig. 7).

[28] Auch hier soll wie im pVatikan C (III) 8 bezweckt werden, daß das Gift die Kehle des Patienten sofort verläßt, damit *Mr.t* nicht am Singen vor Re gehindert wird; Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gifts I, 63; II, Tf. 36; s. S. 106 f.; vgl. Vignette des pGreenfield, S. 179, Anm. 166.

[29] CG 34025 rto Z. 19; Urk. IV, 1653.

[30] *sḥtp* und *dwꜣ* stehen oft parallel, s. Assmann, LL, 246, so in der »Litanei des siegreichen Theben«: »Deine herrliche Tochter Mut, die Herrin von Ischeru, preist dich (*dwꜣ*), Satis und Anukis erfreuen (*sḥtp*) dich, Nechbet preist dich, die Herrin von *Rꜣ-jn.t* erfreut dich.«, s. Gardiner, AEO I, 50 ff.; Legrain, in: ASAE 15, 1915, 276 (3 A); Helck, in: MDAIK 23, 1968, 119 ff. Da die geläufige Übersetzung von *nfrw* mit »Schönheit«, »Vollkommenheit« oder »Strahlkraft« u.ä. (Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 107) im Kontext mit *sḥtp* keinen befriedigenden Sinn ergibt, wäre zu erwägen, ob *nfrw* hier nicht das »Innere« des Barkenschreins meint, in dem der Gott ruht, das freilich sonst in dieser Bedeutung mit dem »Haus« determiniert wird, s. Hayes, Ostraka, 37; Černý, Valley of the Kings, 31, Anm. 6 (Innerstes des Königsgrabes); vgl. aber Brunner, Geburt des Gottkönigs, 43 (Innerstes des Palastes).

führen den *ḥn*-Gestus[31]. Da die Amunsbarke als Boot des Himmelsgottes Amun-Re verstanden wird, verbindet man sie von der 19. Dyn. an auch mit dem Sonnenlauf. In Hymnen wie dem Tb 15 und seinen Varianten gehören sie zusammen mit anderen Adoranten zu den »Preisenden« und »Wärterinnen« des jungen Sonnengottes[32]. Als Ressortgöttinnen für Musik im eigentlichen Sinn des Wortes sind sie jedoch dabei nicht zu verstehen, sondern lediglich als Mitglieder der Jubelgemeinde. Ihr Funktionbereich hat sich damit vom Königsritual auf kosmische Vorgänge, auf die »Ikonographie« des Sonnenlaufs[33], erweitert.

2. Als Musikantin in der Spzt. und gr.-röm.Zt.

A. *In Jubelliedern und Hymnen*

Während nach den Zeugnissen des MR und NR *Mr.t* als Musikgöttin vor allem im Bereich des Volksglaubens und der Magie erwähnt wird, häufen sich von der 19. Dyn. an die Belege in der »offiziellen« Hymnik und den institutionalisierten Formen des Tempelkultes. Sie erscheint, zumeist als Zweiheit, unter den frohlockenden und preisenden göttlichen Wesen des sog. Jubelliedes[34]. Auf dem Sarg des Prinzen Masaharta wird sie neben Vollgöttern wie Onnophris, Isis und »allen Göttern des heiligen Landes« genannt:[35]

> »Anubis ist am *m3nw*-Berg angekommen,
> Onnophris ist im Fest,
> alle Götter des heiligen Landes frohlocken, und ihre Herzen sind voll Wonne.
> Schu ist im Himmel und in der Unterwelt aufgegangen,
> die beiden *Mr.tj* sind am Frohlocken (*m ḥᶜᶜw.t*).
> Isis, die Große, freut sich,
> nachdem sie ihren Sohn Horus gesehen hat.
> Ihr Sohn Horus bleibt im Amt,
> Isis ist als Schutz um ihn,
> ihm ist der Süden, Norden, Westen und Osten gegeben.
> Re-Harachte macht ihm eine Vermögensverfügung nach seinem Wunsch.«

---

[31] Medinet Habu IV, Tf. 229-332; Temple of Khonsu I, OIP 100, Tf. 53; LD III, 235 (Imiseba, TT 65); zu weiteren Belegen s. S. 175 f.

[32] Assmann, Re und Amun, 69; s. S. 177 f.; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 29 (Text 21.12 aus dem ramessidischen TT 26): *dw3 tw Nb.tj Mr.tj sw3š=sn nfrw ḥm=k sḥtp tw Gb* [*Nw.t*]; 369 (Text 262, TT 409).

[33] Zum Begriff »Ikonographie« (Bildwelt) für den herkömmlichen »Mythologie«, d.h. »jene Sicht der kosmischen Vorgänge, in der sie als Handlungen in der Götterwelt erscheinen«, s. Assmann, Amun und Re, 54 ff.

[34] Assmann, LL, 254 ff.

[35] CG 61027; übersetzt bei Assmann, a.a.O., 256.

Zwar schildert der Text als Ganzes die Freude über das Königtum des Horus, die Erwähnung der *Mr.tj* aber rührt von der Topik her, die das Erscheinen des Sonnengottes beschreibt[36].

In den Inschriften der gr.-röm. Tempel gehören sie dann neben den Hathoren, »Seelen«, *nb.tj*-Göttinnen, »Edeldamen« (*špsw.t*) und *ḫtt*-Pavianen zu den göttlichen Wesen, die den Jubel verdeutlichen, der Himmel und Erde beim Erscheinen Gottes durchzieht. Sie sind dabei eindeutig der himmlischen Sphäre zugeordnet und können einmal die Gestalt von göttlichen Harfenspielerinnen, aber auch allgemeiner die von »Preisenden«[37] annehmen. In einem Hathor-Hymnus treten sie im Verein mit anderen Adoranten als Harfnerinnen auf[38]:

»Es kommen die Göttinnen in Lobpreis und mit Musik (*m j3w n jḥj*) zu dir[39].
Es jauchzen (*nhm*) die Edeldamen[40] bei deinem Nahen.
Die *B3.w* von *P* und *Nḫn* jubeln (*hnw*) deinem Ka.
Die *Mr.tj* spielen Harfe (*ḥsj*)[41] deiner Majestät.
Männer und Frauen verkünden deine Vollkommenheit.«

In einem anderen Hathor-Hymnus, der mit der 2. Person beginnt, dann aber in die dritte überwechselt, heißen sie »Jubelnde«[42]:

»Herrin der Augenbrauen mit leuchtenden Augen (*mr.tj*).
Es frohlockt ihr Vater bei ihrem Anblick.
Es freut sich seine Majestät über den Geruch ihres Duftes;
froh ist sein Herz wegen ihres Wohlgeruches.
Es preisen sie die *B3.w*,

---

36 S. S. 177 ff.

37 Die ägyptischen Wörter für »jubeln« und »preisen« sind derart zahlreich (*j3w*, *nhm*, *hnw*, *ḥtt*, *ḥkn*, *ḥ*ᶜᶜ, *dw3*), daß es bei der Übersetzung zu Wiederholungen kommen muß.

38 CD II, 199,7 ff.; vgl. auch CD VIII, 115,5.

39 Variante des im Wb I, 122,5 verzeichneten *m j3w jḥj*; *n* steht wohl für *m*; es wäre auch als Genetivverbindung »im Preisen/Jubel der Musik« denkbar.

40 *šps.t* dient einmal als Beiname großer Göttinnen wie Hathor, Isis, Mut etc., s. Wb IV, 450,8 f., die hier nicht gemeint sind, dann der vier Kanopenschutzgöttinnen und Fackeln, Wb IV, 450,14, sowie der Wärterin des Götterkindes, Wb IV, 450,15, und Genossin des Schai, s. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, Orientalia Lovaniensia Analecta 2, 155 ff. Hier sind die *špsw.t* als Sängerinnen und Lobpreisende im Dienst der Hathor zu deuten, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 14 f.; ders., Mammisis, 217, 219, sie kommen aber auch im Kult weiterer Götter wie Ptah, s. Erman, in: ZÄS 38, 1900, 35, Amun, s. Wb. IV, 450,6, und Osiris vor, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 15, Anm. 112. Sie können von irdischen Kultpersonal dargestellt werden und sind im »Geogr.-Papyrus« neben den *wprtjw.t* menschengestaltig wiedergegeben, s. Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, Tf. 10, 20.

41 Die Lesung des »harfespielenden Mannes« ist wohl wie die der »harfenspielenden Frau«, CD III, 133,13, *ḥsj*; Wb III, 164, verzeichnet nur den ersteren; auch die Lesung *dḫn* wäre denkbar, da dort die »Harfner«-Hieroglyphe als Determinativ erscheint, s. Wb V, 484,13.

42 CD II, 106,7; Dümichen, Kalenderinschriften, Tf. 49 a.

es jubeln (*ḫtt*) ihr die *ḫtt*-Affen[43],
es jauchzen (*nhm*) ihr die *Mr.tj* täglich,
es musizieren (*dḫn*) ihr die *nb.tj*-Göttinnen[44] mit ihren Pauken.«

Eines der wenigen Beispiele, in dem sie allein auftreten, stammt ebenfalls von einem Hathor-Hymnus aus Dendera, jedoch erwähnt eine vorhergehende Strophe die Hathoren mit ihren Tamburinen[45]:

»(Hathor) ... du Mutter der Mütter, herrlich im Palast der Neunheit.
Du ruhst neben deinem Vater Re, und er empfängt Freude.
Die *Mr.tj* musizieren deiner Majestät.
Oh Hathor ..., möge dein gnädiges Antlitz auf dem König N ruhen!«

Der Text mutet wie eine Beschreibung der auf den Tempelwänden häufig abgebildeten Szene des Wein- und Bieropfers an[46].

Vom Kult der Götter werden sie dann wiederum in die den König umgebende Sphäre mit ihren huldigenden Gestalten übernommen und tragen zu dessen Erhöhung bei. Der Jubel geht vom Himmel aus, erfüllt den Tempel, den Himmel auf Erden[47], und erfaßt die Menschheit, die dem gegenwärtigen Gott Ehrfurcht erweist[48]:

»Die *B3.w* von *P* und *Nḫn* jubeln deinem Ka.
Die *Mr.tj* spielen Harfe (*dḫn*) deiner Majestät.
Die *pꜥ.t* kommen in Verbeugung zu dir,
die *rḫj.t* mit gesenktem Haupt[49],
die *ḥnmm.t* insgesamt (*twt*), um dich zu sehen,
indem sie die Erde vor deiner Macht küssen.
Das ganze Land ist unter deiner Aufsicht (*ḫr js.t ḥr=k*), König
von Ober- und Unterägypten, Sohn der Hathor.«

Die Belege aus den Hymnen veranschaulichen die »Karriere«, die die *Mr.t* gemacht hat und die vermutlich auch für andere Ressortgottheiten typisch ist. Die dem Königskult entstammende Ritualfigur und Berufsgottheit der Sänger gewinnt im MR und NR durch persönliche Fröm-

---

[43] »Wortspiel« zwischen *ḫtt* »Sonnenaffen« und *ḫtt* »jauchzen«. Gemeint ist das Kreischen, mit dem die Paviane die aufgehende Sonne jubelnd begrüßen, s. Sauneron, Esna V, 156 (u); Gutbub, Textes fondamentaux, 294 (q); zur Aktivität der Affen (Freudenlärm), s. Thomas, in: Bulletin of the Egyptological Seminar 1, 1979, 91 ff.; Assmann, König als Sonnenpriester, 28 f., 48 ff.

[44] *nbtjw.t* bezeichnet niedere Gottheiten im Hathor-Gefolge, die als Ammen kuhgestaltig oder als Musikantinnen menschengestaltig auftreten, s. Wb II, 242,8; Daumas, Mammisis, 189, 352. Sie werden gelegentlich an die *Mr.t*-Göttinnen assimiliert, so in der Schreibung: , Daumas, Mammisis de Dendara, 226,10; S. S. 8, 94.

[45] CD III, 133,13; Dümichen, Resultate, XXI, 4.

[46] S. S. 78 ff.

[47] Vgl. Assmann, LL, 252 f.; Kurth, Den Himmel stützen, 137 ff. 139, Anm. 2.

[48] CD III, 102,11 ff.

[49] *w3ḥ-tp* zu lesen.

migkeit Glaubenswirklichkeit und wird im Heilungszauber mythologisch aufgewertet. In der Spzt. wird diese persönliche Hinwendung durch eine ordnende und systematisierende Theologie abgelöst, die die kleineren Gottheiten in den Dienst der großen Götter stellt und sie mit kosmischen Vorgängen wie der Ikonographie des Sonnenlauf verbindet.

B. *In den Sockelprozessionen*

Mr.t-Darstellungen mit ausführlichen Beischriften sind bislang auf den Soubassement-Prozessionen ägyptischer Tempel erst aus der röm. Zt. bezeugt[50]. Die äußerliche Erscheinung der *Mr.t* ist dabei stets die einer anbetenden Frau mit erhobener Hand, nicht die einer Harfnerin. Während sich ihre Funktion innerhalb der Aufzüge vermutlich genau bestimmen lassen wird, ist es ein schwierigeres Unterfangen, die den Götterreihen zugrunde liegende Konzeption nach ihrer Glaubenswirklichkeit zu befragen. Schon dem flüchtigen Betrachter solcher Aufzüge drängt sich die Vermutung auf, daß es sich dabei um eine spezielle Variante einer allegorischen Darstellung handelt[51]. Auf der anderen Seite stehen solche Prozessionen in gut ägyptischer Tradition und sind seit einer Zeit belegt, in der den Ägyptern der Begriff »Allegorie« bei Götterdarstellungen fremd gewesen sein dürfte[52].

Die Prozessionen auf den Tempelsockeln mit ihrer Vielzahl von Ressortgöttern, darunter häufig Personifikationen[53], tragen durchaus einen geschlossenen Sinn in sich: Die einzelne Figur ist mit dem von ihr repräsentierten Bereich im Tempel gegenwärtig, der Aufzug insgesamt stellt wohl die ganze Welt dar — soweit sie durch göttliche Mächte geordnet

---

[50] Als Preisende bisher viermal belegt: zweimal im Opet-Tempel, s. de Wit, Inscriptions du temple d'Opet à Karnak I, Bibl. Aeg. XI, (Opet I), 207,17 und 227,17; II, Bibl. Aeg. XII, Tf. 17, 21; zweimal in Kom Ombo, s. de Morgan, Catalogue des monuments et inscriptions II, Kom Ombos I (KO I), 63, Nr. 69; 94, Nr. 116. Als Kronengöttin kommt sie auf dem Soubassement von Medamud vor, s. Drioton, Médamoud (1925), Les inscriptions, FIFAO 3, 61, No. 132.

[51] Griffiths, The Tradition of Allegory in Egypt, Religions en Égypte hellénistique et romaine, 1969, 45 ff. und in: JEA 53, 1967, 79 ff. geht auf die Frage derartiger Darstellungen nicht ein; s. jetzt J. Baines, Fecundity Figures, Warminster 1985, 67 f., 351 ff. Da die vorliegende Arbeit 1986 in Druck ging, konnten seine differenzierten Ergebnisse, die z.T. auf der Übertragung der Begriffe von M. W. Bloomfield (»formale« und »emblematische« Personifikationen) und z.T. auf der Anwendung der von E. H. Gombrich weiter entwickelten Methoden der ikonologischen Schule (»Theorie des Dekorum«, »Die Genres«) beruhen, nicht mehr berücksichtigt werden.

[52] Sie sind seit dem AR bezeugt, s. Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahschur, 101. 106, Tf. 26; Leibovitch, in: JNES 12, 1953, 73 ff.

[53] Jedoch nicht ausschließlich; gelegentlich werden sie auch mit dem unpräzisen Ausdruck »Fruchtbarkeitsgötter« oder »Genien« bezeichnet, s. Meeks, Génies, anges et démons, Sources orientales VIII, 27 ff.; s. Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.

und beherrscht wird —, die ihre Gaben dem Gott des Tempels präsentiert[54]. Stets führt der König, gelegentlich auch mit der Königin, den Zug an. Es scheint, als ob diese Mächte nicht direkt zum Gott gelangen können, sondern durch die Mittlerfigur des Königs geleitet werden müssen, da nur er als Erhalter der Welt[55] vor die Gottheit treten kann. Besonders verdeutlichen die Beischriften zu den einzelnen Ressortgöttern, die alle nach dem Schema: »Es kommt der König N zu dir, Gott N., und bringt dir (Name der Ressortgottheit) mit ihren (Gaben) ...« angelegt sind, daß sie der Vermittlung des Königs als obersten Ritualherrns bedürfen[56].

Um Status und Funktion der *Mr.t* erfassen zu können, ist einmal festzustellen, mit welchen Figuren sie zusammengestellt wird, ob diese rein ökonomischer Art sind oder auch Abstraktionen verkörpern, und zum anderen, wie die *Mr.t*-Beischriften die von ihr gelieferten Gaben präzisieren, kurz, in welchem »Bereich« sie sich manifestiert.

Im Opettempel in Karnak finden sich zwei symmetrisch angeordnete Prozessionen von je 16 Göttern, die dem Osiris gelten und die auch auf den Eingang der Osiriskapelle, der in der Mitte der Ostaußenwand liegt, ausgerichtet sind[57]. Der Anfang wird beidemal vom König, Hapi und *Sḫ.t* gebildet, das Ende von *Mr.t.* Der südlich der Tür abgebildete Zug vertritt Oberägypten, der nördliche Unterägypten, so daß jeweils der »ober-« bzw. »unterägyptische« Hapi den Zug anführt und die »ober-« bzw. »unterägyptische« *Mr.t* ihn beschließt. Dem König folgen in der oberägyptischen Variante: der oberägyptische Hapi, die »schöne *Sḫ.t*, die Herrin des Getreides«, Schai als Schutzgott[58], Renenutet, fünf weitere Götter, die zerstört sind[59], Anubis, das »Oberhaupt der Schlächter«, der für die Rinderopfer zuständig ist, *Ḫntj-wꜣr=f*, der Geflügel bringt, der

---

[54] Bei Personifikationen ist das besonders einsichtig: *Sḫ.t* »Feld« verkörpert den Bereich des fruchtbaren Feldes, während bei Versorgungsgöttern das Ressort häufig nur einen Teilbereich oder eine Teilfunktion ihres göttlichen Wesens umfaßt, die dann durch Epitheta ausgedrückt werden, z.B. *Jnpw ḥrj jmnḥ.w* »Anubis, Oberhaupt der Schlächter«.

[55] S. dazu Otto, Gott und Mensch, 64.

[56] Im Unterschied zum Schema der gr.-röm.Zt. sind die Beischriften des NR auch in der ersten Person abgefaßt, d.h., die Personifikationen bringen ihre Gaben selbst dem Tempelherrn dar. Im Tempel Amenophis' III. in Soleb, der Amun und dem vergöttlichten Herrscher geweiht ist, reden *Sḫ.t* und *Npr* den König an: »Ich bringe dir Nahrung und Speisen für dein Haus, Geliebter des Amun!« Meine Übersetzung in: WdO 7, 1974, 221 f., ist zu verbessern, da unter *Jmn* noch ein *mrj* erkennbar ist.

[57] Opet I, 199,1-207,17 und 209,1-227,17; Opet II, Tf. 14 (»Porte Est«); s. auch Yoyotte, Remarques sur les processions de génies au temple d'Opet, in Opet I, XI f. Parallele zu No. 6. 11 der unteräg. Reihe: KO I, Nr. 66. 67; zu Nr. 5. 7. 8. 11. 12. 13. 14. 16. 17 der oberäg. Reihe: KO I, Nr. 63. 65(?). 66. 67. 68, vgl. Nr. 64. 69.

[58] Morenz, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals, ASAW 52, H. 1, 1960, 26; Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, 160 ff.

[59] Zum Teil sind sie nach KO I zu ergänzen.

Salbengott Schesmu, die Webgöttin Tait, der Ka-Gott, »der Nahrung schafft«, die Milchgöttin Hesat und die oberägyptische *Mr.t*[60].

Ihre Haltung entspricht genau der der Hathor, die den darunterliegenden Zug geographischer Personifikationen abschließt. Sie steht wie jene aufrecht da und hat nur eine Hand in Anbetung erhoben, eine für *Mr.t* atypische Geste. Äußerlich gekennzeichnet ist sie durch ihren Kopfschmuck, die eingerollte Frisur mit der Geierhaube der Nechbet, und die Wappenpflanze, die sie mit dem am Anfang schreitenden Hapi gemeinsam hat, so daß beide den Zug einrahmen. Die Figuren des Hapi und der *Mr.t* werden noch dadurch hervorgehoben, daß sie im Gegensatz zu den anderen nicht kniend, sondern aufrecht wiedergegeben sind. Die kniende Haltung gibt wohl einen niederen Status innerhalb der Götterhierarchie wieder. Denn die Ressortgötter agieren letzten Endes auf eine irdische, die Ortspersonifikationen sogar auf eine »lokale« Weise[61].

Die Inschrift unter dem erhobenen Arm der *Mr.t* lautet:

> »Ich preise (*dw3*) deinen Ka, seit [ich] sehe ...«[62]

Über und hinter ihr steht im üblichen Schema der Sockel-Beischriften:

> »Es kommt der König (Augustus) zu dir, Osiris-Onnophris[63], König der Götter.
>
> Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät preist (*dw3*). Nechbet macht dir die *ḫn*-Geste. Die östlichen *B3.w* jauchzen (*hṯt*) deinem Ka, die *B3.w* [von *Nḫn*][64] machen dir Jubel (*hnw*). Tefnut, die Große, schlägt dir die Handpauke. Hathor bringt dir ihr Menat dar. Die Götter beginnen dich anzubeten, um deine Vollkommenheit (*nfrw*) zu verkünden; die Göttinnen erscheinen, um deine Majestät zu verehren (*sw3š*), wenn du dein Heiligtum am Fest des ganzen Landes am 'Tag des reinen Stieres in [seinem Feld]' besuchst. Du kommst in Frieden und vereinigst dich mit dem großen Opet-Tempel. Dein Antlitz ist mit strahlender Freude (*ṯḥn*) erfüllt. Der Himmel ist in Festfreude versetzt, die Erde in Frohsinn (*ršw.t*), die ganze Welt in [festlicher Stimmung][65].
>
> Du bist der vollkommene Gott, der Große der Gaue, der Herrscher (*jṯj*) mit großer *wrr.t*-Krone. Dein Sohn, den du liebst, ist in Anbetung (*j3w*) vor dir, der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder, Autokrator.«

Die unterägyptische Version des Aufzuges enthält folgende Gottheiten[66]: den unterägyptischen Hapi, die »schöne *Sḫ.t* mit Grünem«, *Nḫb-k3.w*,

---

[60] Opet I, 227,17; II, Tf. 21.

[61] S. Baines, in: Acta Or. 36, 1974, 49 f.

[62] Rest zerstört, ergänzt von de Wit nach KO I, Nr. 69; dort aber *nb<r>ḏr* zu lesen.

[63] Der Name des Gottes steht in umgekehrter Schriftrichtung, der *Mr.t* zugewandt.

[64] Ergänzung nach KO I, Nr. 69.

[65] Lücke, sinngemäßer Ergänzungsvorschlag, Variante KO I, Nr. 69 hat *m mk*.

[66] Opet I, 199-207; II, Tf. 15-17.

Msḫn.t, »die den Samen schafft«, den *Wdpw* des Re[67] mit verjüngendem (neuem) Wasser, *ʿq.t*, »die Brot (*ʿqw*) schafft«[68], die Biergöttin *Mnq.t*, Seth mit Wein (*jnm.tj*), die »Herrin von *Jm.t*« mit Wein (*jrp*), den »Herrn von *Ḥbnw*« mit Kleinvieh, die Feldgöttin mit Geflügel, den Ka-Gott *W3ḏ*, den Kleidergott *Ḥḏ-ḥtp*, *Ḥqs* mit den Gaben der Lagunen und Sümpfe, die Milchgöttin *Sḫ3.t-Ḥrw* und die unterägyptische *Mr.t*, die als einzige Abweichung von der oberägyptischen Reihe den Papyrus als Wappenpflanze direkt auf der Frisur trägt.

Ihre Beischrift ähnelt stark dem oberägyptischen Pendant, setzt aber unterägyptische Akzente[69]:

> »Es kommt der König (Augustus) zu dir, Osiris-Onnophris, König der Götter.
>
> Er bringt dir die unterägyptische *Mr.t*, die deine Majestät preist (*dw3*). *W3ḏj.t* macht dir Musik (*jḥj*). Die westlichen *B3.w* ...[70] deinem Ka. Die *B3.w* von *P* machen dir Jubel (*hnw*). Amaunet, die Große, schlägt dir die Handpauke. Deine (?) Tochter spielt dir[71] ihr Sistrum[72]. Es ehren ...[73], ... den Respekt vor dir (*nr=k*). Es erheben (*qm3tj*)[74] die Frauen die Hand, um dich zu preisen (*dw3 k3=k*). Es freuen sich über dich die Herzen der Götter. Festfreude entsteht im Himmel. Es freuen sich (*ḫnm*?)[75] die Großen, wenn du in ihrer Stadt erscheinst. 'Willkommen' sagen ihre Herzen, indem sie vereint zusammen sind. Sie sind in Jubel, wenn du dich vom Himmel zur Erde wendest[76].
>
> Du bist der vollkommene Gott, der Gott der Gaue, der große Fürst (*jtj*) im 'Hause seiner Geburt'[77]. Dein Sohn, den du liebst, ist in Anbetung (*j3w*) vor dir, der Sohn des Re, Herr der Kronen, Autokrator.«

---

[67] Nicht *Nw*, wie de Wit und Grenier, Tôd, 22, Nr. 13; 47, Nr. 29 lesen.

[68] Seltene, nicht im Wb verzeichnete Personifikation des »Brotes« und der »Einkünfte«, s. auch Daumas, Mammisis de Dendara, 240, Nr. 9, Tf. 78.

[69] Opet I, 207,17; II, Tf. 17; die untere Hälfte der Inschrift ist jetzt zerstört, die unteräg. Variante fehlt in KO. Übersetzung nach der Abschrift Legrains, in: Rec. Trav. 23, 1901, 169, No. 17.

[70] In der Lücke stand vermutlich *ḫtt* oder ein Synonym dazu, vgl. Opet I, 227,17.

[71] Der oberäg. *Mr.t*-Text hat statt dessen: »Hathor bringt dir ihr Menat dar.«. Vielleicht ist das eine *ḫr*, das bei Legrain mit Fragezeichen versehen ist, zu *k* zu verbessern.

[72] Nach der oberäg. Var. gehört *s* als Suffix zu *zšš.t*, nicht zu *sw3š*.

[73] Vielleicht stand in der Lücke, parallel zu den folgenden »Frauen« ein Ausdruck für »Männer«.

[74] Es wird wohl nicht die im Wb V, 38,12 präzisierte Bedeutung »klagen« gemeint sein, sondern die Geste des Handerhebens.

[75] Bei [Hieroglyphe] liegt wohl eine Verschreibung für die »Nase« vor; ein Ausdruck für »sich freuen, jubeln« ist zu erwarten.

[76] Die Übersetzung ist nicht sicher. Statt *nnj.tj* (Pseudopartizp wie *ḫʿ.tj*) von *nnj*, Wb II, 276,1 f. »gehen, weggehen«, könnte man auch an *nnjw.t m p.t r t3* »Verneigung (= Verehrung) kommt vom Himmel zur Erde« denken, vgl. *nnj* »sich verbeugen«, Wb II, 276,8.

[77] *Ḥw.t msḫn.t=f* »Haus (Gemach) seiner Geburtsstätte« ist der Name des Raumes, in dem sich über dem auf dem Löwenbett ruhenden Osiris der Ba des ithypallischen Amun-Re erhebt, s. Opet I, 120 f.: »Amun-Re, der ehrwürdige Ba des Osiris, der sich niederläßt auf seinem Leichnam im Hause seiner Geburt(sstätte)«, s. Opet II, Reg. 22 s.v. *Ḥw.t msḫn.t=f*. Die Aussage entspricht inhaltlich dem »Tag des reinen Stieres auf seinem Feld«, der Geburt des Osiris-Re, einem der beiden Hauptfeste des Opettempels.

Die Inschrift der oberägyptischen *Mr.t* nennt den »Tag des reinen *ng3w*-Stieres auf seinem Feld«, die Feier der Geburt des Osiris-Amun-Re im Opettempel, als Zeitpunkt der Prozession[78]. Bei der unterägyptischen *Mr.t* wird der Bezug zum Fest durch die Erwähnung des »Hauses seiner Geburt(sstätte)« hergestellt: Am 1. Tag der Epagomenen wird Osiris dort von Nut geboren[79]. Die Festbezeichnung selbst gehört zu der berühmten Szene des Osiris »auf seiner Bahre in der Halle seiner Zeugung«, über dem in synkretistischer Ausdeutung der Ba-Vogel als »Amun-Re, der herrliche Ba des Osiris« mit dem Kopf und Federschmuck des Amun schwebt[80]. Damit wird deutlich, daß das Erscheinen der *Mr.t* wie das der ganzen Prozession, nicht mit dem täglichen Tempelkult verknüpft ist, sondern mit dem des Festes[81]. Da das Datum, der 1. Tag der Epagomenen, kurz vor Neujahr liegt, knüpft es darüber hinaus noch an den Ablauf des Jahres an. Es ist wohl zu verbinden mit den Riten, die die zyklische Erneuerung des Jahres »in Gang setzen«. Dies geschieht nicht im Rahmen des täglichen Kultes, sondern in dem des Festes[82]. Nur von da aus ist die Anwesenheit der *Mr.t* zu verstehen: Sie dient dazu, dem »Jubel«, »Jauchzen« und »Preisen« Gestalt zu verleihen, wenn der Gott auf Erden erscheint.

Sie steht an der Spitze anderer im Text genannter Musikanten und Adoranten, die an der Jubelmusik beteiligt sind. Es sind das einmal die an *Mr.t* assimilierten Kronengöttinnen *Nḫb.t* und Uto[83], die als Musikan-

[78] Opet III, 146 f. 149. 151.

[79] In der unteräg. Reihe wird dasselbe Fest noch in der Beischrift des »Herrn von *Ḫbnw*« erwähnt, s. Opet II, 204,11.

[80] Opet I, 120 f.; II, Tf. 4 (Nordwand des Nordzimmers), III, 62 (Übersetzung). Dasselbe Fest wird nochmals beim Darreichen des Kranzes der Rechtfertigung, Opet I, 108; II, Tf. 3; III, 53 und in der Sockelinschrift über den *pḥ.w* und *w.w* des Nordens erwähnt, Opet I, 233; III, 109. Da de Wit die Sockeltexte nicht übersetzt, führt er unsere Belege nicht an. Außerhalb des Opettempels wird es noch in Urk. VI, 140 f.,19 (Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth), Pap. Leiden I 345, 2,5 f.; 3,4 f.; Bakir, The Cairo Calendar No. 86637, 56 (vso XVII) erwähnt.

[81] De Wit, Opet III, 145, zweifelt, ob überhaupt ein täglicher Tempelkult stattgefunden hat. Auch in zwei Inschriften des Mammisi des Nektanebos in Dendera wird ein Aufzug von Ressortgottheiten, darunter den *Mr.t*-Göttinnen, nur bei einem Fest-, nicht im täglichen Ritual beschrieben, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 24,12; 25,2; ders., Mammisis, 210 ff.

[82] Zum stark emotional aufgeladenen Festkult, in dem Staunen, Jubel und Freude als Reaktion auf das Erscheinen Gottes vorherrschen, im Unterschied zum »operativen« täglichen Tempelritual, s. jetzt Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 58 f.

[83] Da die genannten Göttinnen als Vertreterinnen der beiden Landeshälften auftreten, werden sie auch einander angeglichen. Die oberäg. *Mr.t* trägt die Geierhaube der Nechbet, die unteräg. den Papyrus der *W3ḏj.t*, vgl. die frühkaiserzeitliche Darstellung auf der Tunika von Sakkara, s. Pedrizet, in: Mon. Piot 34, 1934, 108 ff., Tf. 7/8; Grimm/Johannes, Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit, 24, Nr. 41, Tf. 79. In Opet I, 47,7 und 49,3 werden sie als Preisende beschrieben; zum Verhältnis zu Osiris vgl. auch MD IV, 40: »Es kommt die erste (geheime) Gestalt (*sšt3*) der Nechbet ... zu dir, Osiris, es ist dein Gottesweib (*ḥm.t nṯr*)«.

tinnen kaum in Erscheinung treten, und die *B3.w*, die bestimmten Himmelsrichtungen zugeordnet sind. In der südlichen Prozession sind es die »östlichen«, paviangestaltigen *B3.w*, die »jauchzen« (*ḥṯt*)[84] und die von *Nḫn*, die den Jubelgestus zur Begrüßung des Gottes vollführen, in der nördlichen die »westlichen«[85] und die von *P*, die ebenfalls die *hnw*-Geste machen. Tefnut, wohl als »holde« Göttin, bzw. die an Neith assimilierte Amaunet[86] haben die ihnen fremde Rolle als Tamburinspielerinnen übernommen, die sonst den Sieben Hathoren als Begleiterinnen der Gottheiten eigen ist. Auffallenderweise werden gerade im Opettempel Tefnut als »Tochter des Re und Mutter des Gottes« und Amaunet als »Mutter, die wie (als) ein Vater schafft (*mw.t jr[.t] jtj*)«[87], und »Große Kuh, die Re gebiert«, beim Sistrumopfer als diejenigen bezeichnet, die Preis und Jubel gewähren[88], als ob ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen Soubassement und den Ritualdarstellungen bestünde. Hathor, in der unterägyptischen Version wohl nur »deine Tochter« genannt, macht mit ihrem Menat bzw. Sistrum Freudengeräusche[89].

[84] Das Hüpfen und Kreischen der Paviane bei Sonnenaufgang wird als Jubel für den erscheinenden Gott interpretiert:

»Die Paviane, die Re verkünden,
wenn dieser große Gott geboren wird
zur 6. Stunde in der Unterwelt.
Sie erscheinen, nachdem sie entstanden sind,
indem sie zu beiden Seiten dieses Gottes sind
bei seinem Aufgang im östlichen Lichtland des Himmels.
Sie tanzen (*ḫbj*) für ihn, sie springen (*jb3*) für ihn,
sie singen (*šmꜥ*) für ihn, sie musizieren (*ḥsj*) für ihn,
sie vollführen für ihn Freudenlärm (*ṯj3*),
wenn dieser große Gott erscheint in den Augen der Untertanen (*rḫjj.t*) und des Himmelsvolkes (*ḥnmm.t*).
Diese hören dann die Jubelrede (*md.t hnw*) des Landes *Wṯn.t* (Var.: den Jubel der *ḥṯt.w*-Affen der Wüste)«.

(Übersetzung nach Assmann, König als Sonnenpriester, 28 f., und Parker, Leclant, J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Tf. 21, 38 [Paralleltexte].)

[85] Zur geographischen Zuordnung der »östlichen«, »westlichen« und »nördlichen« Seelen zu bestimmten Orten und Gegenden der Erde s. das Schema bei Assmann, a.a.O., 50 ff. Die *B3.w jmntj.w*, die zur *3ḫ.t jmntj.t* gehören, werden wohl schakalsgestaltig sein.

[86] Opet III, 150.

[87] Sethe, Amun und die acht Urgötter, 34; Urk. VIII, Nr. 139 c (*mw.t ḥnꜥ jtj*), s. Opet III, 141, Anm. 491.

[88] Opet I, 159; III, 89 spricht Tefnut: »... in Anbetung (*dw3*), wenn sie dich sehen«. Opet I, 255; III, 114 sagt Amaunet: »Ich gewähre dir, daß die *pꜥ.t* jubeln, wenn sie dich sehen, und die *rḫjj.t* frohlocken, wenn sie dich verehren«. Tefnut ist zwar von Hause aus keine Musikantin, sondern es wird vor ihr getanzt und musiziert (Junker, Onurislegende, 100 f., 165), aber ihre Rolle als besänftigte Göttin hat ihr ähnlich wie der Hathor, die einer Musikantin eingebracht, s. Junker, Auszug der Hathor-Tefnut, 83 ff.

[89] Das Menat ist nicht nur ein Schmuckgegenstand, sondern auch ein dem Sistrum vergleichbares Musikinstrument, s. Hickmann, in: Kêmi 13, 1954, 99 ff.; Derchain, in: RdE 22, 1970, 79 f. Es wird als »Hoden des Seth« mythologisch ausgedeutet, s. Barguet, in: BIFAO 52, 1952, 103 ff.; Leclant, in: Mélanges Mariette, 251 ff.; Daumas, in: RdE 22, 1970, 69 f.

Der in der oberägyptischen Version besonders hervorgehobenen Huldigung der Götterwelt entspricht in der unterägyptischen die der Menschen, wenn der Gott »in ihrer Stadt erscheint«. Der Schluß beschreibt in allgemeinen Wendungen, die auch die Friesinschriften des Sockels benützen, die vom Himmel ausgehende Freude, die die Erde erfaßt und die ganze Welt in festliche Stimmung versetzt[90].

Die eingangs gestellte Frage nach der Funktion der *Mr.t* und den ihren »Bereich« ausmachenden »Gaben« ist damit klar zu beantworten: Sie fungiert als Verkörperung des auf der götterweltlichen und realweltlich-kultischen Ebenen stattfindenden Lobpreises, mit dem der Festkult das Erscheinen Gottes beantwortet. Sie ist nicht nur die Repräsentantin verschiedener götterweltlicher Adoranten und Musikanten, sondern auch die des irdischen Verehrerkreises; ihre »Gaben« sind alle möglichen Arten kultischer Musik und Gebärden. Dabei werden Jubel und kultische Verehrung als ebenso notwendig und substantiell für den Gott betrachtet wie die materiellen Opfergaben, denn — damit ist auch die zweite Frage, die nach der Art der Ressortgottheiten beantwortet, — die Aufzüge enthalten ansonsten nur solche ökonomischer Art, nicht Personifikationen abstrakter Begriffe. Darüber hinaus sollte durch ihre Haltung und Position am Ende des Aufzugs noch ein gehobener Status gegenüber dem der knienden Gottheiten angedeutet werden.

Eine Nachfolgerin der oberägyptischen *Mr.t*-Inschrift findet sich im Kom-Ombo-Tempel aus der Zeit Domitians[91]. Ob es sich um eine Kopie handelt oder beide auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, ist nicht sicher zu entscheiden, jedoch ist letzteres wahrscheinlicher. Die oberägyptische *Mr.t* erscheint wiederum am Ende einer Reihe ökonomischer Gottheiten, die ihre materiellen Gaben auf Opfertafeln darbringen. Es sind im Gegensatz zum Opettempel nur vierzehn, die alle in aufrechter Haltung schreiten[92]. Hinter dem König, der ebenfalls eine Opfertafel, die der des oberägyptischen Hapi gleicht, zu Sobek, Hathor und Chons trägt, folgen: der oberägyptische Hapi, Renenutet mit Ähren, *Ḫnmt.t* mit Brot, die Milchgöttin Hesat, die Biergöttin *Tnmj.t*, die Herrin von *Jm.t* mit Wein, der *Wdpw* des Re mit Wassergefässen, *Jnpw ḥrj tp mnḥj.w* mit Schlachtrindern, Horus, Herr von *Ḥbnw* mit Gazellen, *Ḫntj-wꜣr=f* mit

[90] Er ähnelt dem zentralen Text: Opet I, 120 f. Der Friestext über den ökonomischen Göttern enthält eine Verherrlichung des Königs, ohne auf die Prozession im einzelnen einzugehen. Der Text darunter erwähnt die im Himmel und auf Erden herrschende Freude, Opet I, 228 f.; III, 106 f.; I, 197; III, 104 ff.; Opet I, 208. 228.

[91] PM VI, 181 (1)-(3); KO I, Nr. 69. Die Dekorierung des Sockels mit der Prozession erfolgte erst unter Domitian, z.B. Kartusche der *Mr.t*-Inschrift: Gauthier, Livre des rois V, 97.

[92] KO I, Nr. 58 ff.

Geflügel, die Webgöttin Tait, der Salbengott *Šsmw*, Hathor, Herrin von Byblos, mit Wohlgeruch[93] und die oberägyptische *Mr.t* in derselben Haltung und Frisur wie im Opettempel, jedoch ohne Geierhaube. Über ihr steht ihr Name: »die oberägyptische *Mr.t*-Isis«, vor ihr in umgekehrter Schriftrichtung der Name des Gottes, dem ihre Geste gilt:

»Sobek-Re, der Herr von Kom Ombo«[94].

Unter ihrem erhobenen Arm findet sich eine in direkter Rede abgefaßte Huldigung an den Gott:

»Ich bete [dich][95] an, oh Allherr.
Ich sehe dein Antlitz.
Ich jauchze und juble deiner Macht (*b3.w=k*).
Du bist der große Gott, der am Uranfang (*zp tpj*) entstand.«

Über und hinter ihr steht in der typischen Anordnung der Sockeltexte:

»Es kommt der Sohn des Re, der Herr der beiden Länder (Domitian) [zu dir], Sobek-Re, Herr von *Nbj.t*.

Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät, Sobek-Re, preist (*dw3*). *Nḫb.t* macht dir die *ḥn*-Geste. Es ist die *Ḏd.t*, wenn sie aus *Bwgm* [kommt][96], indem sie sich mit [ihrem Bruder?] Schu[97] vereinigt. Die [östlichen Seelen][98] jauchzen (*ḥtt*) deinem Ka. Die *B3.w* von *Nḫn* machen (*šdj*) dir Jubel (*hnw*). Isis, die Große, schlägt dir die Handpauke[99]. Hathor gibt dir ihre Hand (?)[100]. Die Götter (lies: *nṯrw*) beginnen dich anzubeten (*dw3=k*), um deine Vollkommenheit zu verkünden[101]. Die Göttinnen erscheinen[102], um deine Majestät, Sobek-Re, zu verehren, wenn du dein Heiligtum besuchst an deinem schönen Fest ... [am] 'Kleinen Brand'[103], am 11. Tag des Monats[104].

---

[93] Es fehlen gegenüber dem Opet-Tempel der Ka-Gott, »der Nahrung schaft«, Schai und die *Sḫ.t*. Statt ihrer erscheint Hathor, die Herrin von Byblos.

[94] Wieder in umgekehrter Schriftrichtung, *ḫr=k* ist ausgefallen oder wird vielmehr durch die Schriftrichtung ausgedrückt, s. KO I, Nr. 63. 64. 65.

[95] Vielleicht zu *n k3=k* zu ergänzen.

[96] Zur Herkunft der *Ḏd.t-Tfn.t* aus dem Troglodytenland und *Bwgm* s. Junker, Onurislegende, 107 f. und KO I, Nr. 116: »die *Tfn.t*, wenn sie aus *Kns.t* kommt«; danach ist auch *m jw=s* zu ergänzen.

[97] Ob *m sn=s Šw* oder nur *Šw* zu lesen ist, ist fraglich; Junker, a.a.O. hat nur »Schu«.

[98] Nach Opet I, 227,17 zu *B3.w j3btj.w* zu ergänzen.

[99] Zur Lesung *wr.t* von [Hieroglyphe] s. Wild, in: BIFAO 54, 1954, 189. Das folgende ist wohl *ḥr sḫj sr*; das Zeichen über dem »schlagenden Arm« scheint ein Ohr (*zḫ* »taub sein«) darzustellen. Vielleicht handelt es sich auch, falls de Wits Ergänzung richtig ist, um ein verschriebenes *ḥwj*.

[100] Nach Wb-Abschrift eindeutig eine »Hand«, nach der Opet-Variante ist *mnj.t* sinnvoller.

[101] Nach Opet ist *šsr nfrw=k*, nach KO-Abschrift (Morgan) könnte auch *šsr ḥm=k* »deine Majestät« zu lesen sein.

[102] [Hieroglyphe] ist in *pr* zu verbessern.

[103] Nach der Lücke ist *rkḥ nḏs* zu lesen; »Kleiner Brand« (3. Monat der *Pr.t*) ist die ältere Bezeichnung des koptischen Phamenoth, vgl. Schott, Festdaten, 48 f.; Gutbub, Textes fondamentaux, 141; 337 f.

[104] 1/3 und 1/30 ergeben den 11. Tag des Monats. Das *nb*-Zeichen ist zu einem *ḥb*-Determ. zu verbessern.

Du kommst in Frieden und vereinigst dich mit deinem (?) *Ḥw.t jrw*[105]. Dein Angesicht ist mit strahlender Freude (*ṯḥn*) erfüllt.
Der Himmel ist im Fest, die Erde in Freude, die ganze Welt[106] in festlicher Stimmung (*m mk*). Du bist der große Gott der Gaue, der Herrscher (*jtj*) mit großer Krone. Dein Sohn, den du liebst ...[107] König von Ober- und Unterägypten, Autokrator.«

Wie aus der *Mr.t*- und Renenutet-Beischrift hervorgeht, findet die Prozession wiederum an einem Fest statt, dem der Erneuerung der Jugend (*wḥm rnp*) des Sobek am 11. Tag des Monats Kleiner Brand. Es wird im *Ḥw.t jrw*, dem größeren der beiden Kom-Ombo-Sanktuare, gefeiert[108] und fällt mit dem der Niederkunft Renenutets zusammen[109]. Bei beiden handelt es sich um Erneuerungsfeiern, bei denen der Gedanke des Neubeginns und der Fruchtbarkeit im Vordergrund steht, wobei der König als »gute *ꜥḥꜥ*-Schlange, der ihren (der Götter) Lebensunterhalt schafft«[110], apostrophiert wird.

Mr.t wird hier mit Isis gleichgesetzt und führt wie im Opettempel eine Reihe kultische Musik vollführender Göttinnen an. Es sind das — wie im Opet-Tempel — *Nḫb.t*, die im Süden mit der *Ḏd.t*-Tefnut, deren Heimat das Troglodytenland ist, gleichgesetzt wird, und die paviangestaltigen Seelen des Ostens sowie die von *Nḫn*. Noch einmal werden Isis — anstelle der Tefnut der Opet-Beischrift — und Hathor als Musikantinnen genannt. Auch hier steht *Mr.t*-Isis »stellvertretend« für mehrere Gottheiten, die den Gott mit kultischer Verehrung versorgen. Ihre besondere Rolle in der Hierarchie der Soubassement-Götter zeigt wohl der kurze Hymnus, der sie von den anderen abhebt und auf eine ähnliche Stufe wie den König stellt.

Eine 2. Prozession ist im Hof des Kom-Ombo-Tempels an der Tür, die zur Pylontreppe führt, angebracht[111]. Es ist wiederum eine oberägyptische, und sie gilt, obwohl sie im Sobek-Re-Tempelteil liegt, vor allem Haroeris, wenn auch mindestens fünf der Beischriften dem Sobek und eine dem Chons gewidmet sind[112]. Wie im Opettempel setzt sich die

[105] So deutlich nach Wb-Abschrift; zu *Ḥw.t jrw* s. Gauthier, DG IV, 50; Junker, Onurislegende, 148 (»*irw*-Gemach«); Gutbub, a.a.O., 484 f., 487 (Bezeichnung für das Sobek-Sanktuar und den größeren Tempel).

[106] Wohl *tꜣ r ḏr=f* zu lesen.

[107] Nach Variante zu *zꜣ=k mrj=k* zu ergänzen.

[108] Im großen Sobek-Hymnus KO I, Nr. 61 heißt es: »Er hat im *Ḥw.t jrw* seine Jugend erneuert wie Geb.«, s. Gutbub, a.a.O., 484. 487.

[109] KO I, Nr. 63. Zur Gleichsetzung des Renenutet-Sohnes Neper mit dem Gotteskind von Kom Ombo s. Gutbub, a.a.O., 335 (m) ff.

[110] KO I, Nr. 62.

[111] PM VI, 182, vermutlich (22)-(23); KO I, Nr. 109-116.

[112] Auch die erste Prozession gilt nicht nur Sobek-Re, sondern auch Haroeris, Geb, Chons und *Pꜣ-nb-tꜣ.wj*. Die Reste einer vermutlich unteräg. Reihe finden sich in KO I, Nr. 91, s. PM VI, 182 (16)-(17).

Reihe aus 16 Personen zusammen: drei Personifikationen der Jahreszeiten, einem männlichen *3ḫ.t*-Gott[113], einer *Pr.t*-Göttin, die die Gestalt einer Feldgöttin angenommen hat, einem *Šmw*-Gott, einer nicht mehr identifizierbaren Gottheit, zwei Nilgöttern, deren Namen ebenfalls verloren sind, der Biergöttin *Mnq.t*, der Herrin von *Jm.t* mit Wein, dem *Wdpw* des Re mit Wasser, Anubis, dem »Herrn des Hornviehs«, der Webgöttin Tait, dem Salbengott Schesmu, dem Horus von *Ḥbnw*, Chnum *ḫntj w3r=f*, der Herrin von Byblos und Punt samt ihren Wohlgerüchen und der oberägyptischen *Mr.t*, die wie die erste Gottheit des Zuges die Binsenstaude auf dem Haupt trägt. Die Reihe ähnelt stark der ersten oberägyptischen, die Einfügung der Jahreszeiten-Personifikationen an Stelle der Renenutet und des Hapi ist zwar neu, doch gehören sie dem Inhalt ihrer Beischriften nach ebenfalls zu den ökonomischen Göttern[114]: Sie sind keine Abstraktionen der Zeit, sondern verkörpern wie früher die Gaben der Natur.

Die Inschrift der *Mr.t* ist Haroeris gewidmet; sie trägt den Titel »die oberägyptische *Mr.t*-Isis, die Herrin«[115].

Unter ihrem erhobenen Arm befindet sich ein kleiner Hymnus in direkter Rede:

> »Ich juble vor [dir][116] ...., Fürst der Götter.
> Jubel ist vor deinem [Antlitz][117].
> Jubel[118] ...... mit (*ḫr*) Angenehmem[119], die deinen Namen nennen.
> Du freust dich über das Musizieren (*dḫn*) ...«

---

[113] *3ḫ.t* ist wohl deshalb männlich wiedergegeben, weil er die Stelle des oberäg. Hapi einnimmt. Zu Darstellungen von Jahreszeiten-Personifikationen im AR und MR s. Barta, in: ZÄS 97, 1971, 1 ff.; Simpson, in: JNES 13, 1954, 265 ff.

[114] Die Inschriften sprechen eindeutig von ihren spezifischen Gaben, so KO I, Nr. 109: »Er bringt dir die *3ḫ.t*-Jahreszeit mit allen seinen (entsprechend der Darstellung) Gaben sowie allen süßen und angenehmen Früchten. Er überreicht dir alle Erzeugnisse (*bw nb*) des Neujahres, indem die Flut gedeihen läßt, was auf dem Rücken des Geb wächst. Er bringt dir die ... Blumen aus seinem Sumpfgebiet, alle Pflanzen, die aus dir kommen. Er führt dir alles Existierende aus diesem Lande zu, er gibt dir die Speisen, die du geschaffen hast, in diesem deinem Namen 'Schöpfer dessen, was ist, Uranfang der beiden Länder ..., der [am Uranfang] entstand'!« Die *Pr.t*-Inschrift, KO I, Nr. 109: »Er bringt dir die *Pr.t*-Jahreszeit mit allen Pflanzen, Grün und Blumen, indem ihre Teiche geöffnet sind«. Die Inschrift des *Šmw*-Gottes, die stark zerstört ist, weist dieselbe ökonomische Zielsetzung auf, KO I, Nr. 110: »Er bringt die die *Šmw*-Jahreszeit ... er [versieht] deinen Tempel mit allen guten Gaben«.

[115] KO I, Nr. 116. Eine Wb-Abschriftes des stark zerstörten Textes existiert nicht. Die »Kehle« hinter *Mr.t* ist als Determinativ zu verstehen, s. S. 112.

[116] *m ḥr [=k]*; es ist fraglich, ob *z3* oder *smsw Rʿ* zu ergänzen ist.

[117] *m [ḥr]=k*.

[118] Hinter *nhm* befindet sich eine längere Lücke.

[119] Weniger wahrscheinlich: *bnrw.t*-Priesterinnen, s. S. 92.

Die teilweise stark zerstörte Inschrift über und hinter ihr lautet:

> »Es kommt der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Autokrator[120] zu dir, Haroeris, an der Spitze der *wḏ3.tj*[121], Schu[122], Sohn des Re, groß an Gunst unter den Göttern.
> Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät preist (*dw3*). *Nḫb.t* macht dir Musik (*jḥj*). Es ist die Tefnut, wenn sie aus *Kns.t* kommt[123], indem sie sich mit ihrem Bruder vereinigt, dem *sw3ḏ-b3*[124]. Es verehren dich die *jhb.t*[125] und *šm3j.t*[126] und freuen sich, wenn sie dein Antlitz schauen. Das ganze Land ist mit festlicher Stimmung (*wp*)[127] erfüllt, wenn sie sich in deinem Haus des Jauchzens (*bnhm*)[128] niederlassen. Die lieblichen *jwntj*-Musikantinnen[129] spielen (*dḫ[n]*) dir, die *spdw.t*-Priesterinnen[130] (?) .... dei-

---

[120] Der Aufzug enthält keinen Königsnamen, nach PM VI, 182 stammt er aus der Zeit des Augustus.

[121] Zu *ḫntj wḏ3.tj* s. Junker, Onurislegende, 24; Gutbub, a.a.O., 81 f., 94 (l), 380.

[122] Zur Gleichsetzung des Haroeris mit Schu s. Junker, Onurislegende, 27 ff.; Gutbub, a.a.O., 323 f.; 342 ff.

[123] S. Anm. 96.

[124] *sw3ḏ-b3* »der, der den Ba (des Sonnengottes) gedeihen läßt« oder auch *swḏ3-b3* »der, der den Ba wohlbehalten sein läßt« ist einer der Namen des Schu im Mythos der fernen Göttin, s. Gutbub, a.a.O., 92 f., 302 f., 404, 486; Kurth, Den Himmel stützen, 8,85; der König wird gelegentlich als Sohn des Schu *sw3ḏ-b3* bezeichnet, s. Chassinat, in: Mélanges Maspero I, 2, 515, Anm. 1. Auch Götter wie Amun als Ba des Osiris und Chnum als Schöpfer tragen das Epitheton, s. Opet III, 102, Anm. 402 (zu Opet I, 183); Sauneron, Esna V, 105 f.; Daumas, Mammisis, 410, Anm. 4. Daneben kommt noch eine Kurzform *sw3ḏ* vor, s. Junker, Auszug der Hathor-Tefnut, 49. 53.

[125] *jhb*, fem. *jhb.t*-Musikantinnen gehören auch zum Kultpersonal des Min, s. Wild, Les danses sacrées. Sources orientales VI, 52 mit Anm. 515; Gauthier, Les fêtes du dieu Min, 86 ff., 178 f.; Personel du dieu Min, 113. Da sie hier mit *sw3š* verbunden werden, scheinen sie eher kultischen Gesang als Tanz auszuführen, s. Brunner-Traut, Tanz, 80; Kitchen, Ramess. Inscr. II, 845,14 f.

[126] Die *šm3j.t*-Priesterin ist ebenfalls im Min-Kult belegt und übernimmt beim »Sicheln der Gerste« den Part der Königin. Der Name bedeutet wohl »die Fremde«, »die Nomadin«, s. Gauthier, Les fêtes du dieu Min, 98 f.; Wild, a.a.O., 52 mit Anm. 65. In gr.-röm.Zt. tritt sie auch als Göttin auf, s. Edfou I, 396,17. Zur »Erklärung« des *jsb.t* (CT V, 136 b) genannten Schiffteils als »Nomaden (Fremden), die im Nun sind«, und die Gleichsetzung desselben Schiffteils Tb 99 mit der *Mr.t*, s. S. 152. Da der Min-Kult in Kom Ombo keine nennenswerte Rolle spielt (Gutbub, a.a.O., 49 g), gehören die Göttinnen wohl zum Personal des Haroeris.

[127] Das vermeintliche *nb* ist ein *ḥb*-Determ.

[128] »Häuser des Jauchzens« sind zwar mehrfach als Namen von Tempelräumen in Kom Ombo belegt, ein *pr bnhm* aber nicht; vgl. Gutbub, a.a.O., Index, s.v. *pr ḥ*^{cc}, *pr ḥkn*; Daumas, Mammisis, 514 (*pr nhm n nṯr.t* als Bezeichnung des Mammisi). Vielleicht ist *bnhm* zum folgenden Satz zu ziehen: »Es jubeln die lieblichen *jwntjw(.t)* und musizieren dir«.

[129] *jwntjw(.t)* musizieren auch zu Ehren der Hathor und Mut, s. Wild, a.a.O., 73; MD IV, 17; CD VII, 190,14, sowie der Isis, s. Daumas, in: ASAE 51, 1951, 389, 392 (»Die *jwntjw.t* musizieren [*dḫn*] und tanzen«); s. unten Anm. 188.

[130] Das △ ist vielleicht zu *spdw.t*-Priesterinnen zu ergänzen; Wb IV, 112,8 gibt als Beleg Pap. Rhind II, 5,3 (s. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind, 60, 93, Anm. 192) und MD IV, 17 (= CD VII, 190,14), wo sie ebenfalls zusammen mit den *jwntjw.t* genannt werden. In der *Wnn-nfr*-Biographie werden sie neben anderen Musikantinnen erwähnt, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 16, Anm. 127; s. S. 92.

nem Ka, indem sie ... sprechen. .... Die ... Musikantinnen[131] jubeln vor deinem Antlitz, indem sie dir [*n=k*] ihre Pauken (*dbdb*?) schlagen (?)[132]. Sie verhüllen ...[133] Deine Sängerinnen nennen ihre Namen, indem sie erschallen lassen (*ngg*) ..... dein Sohn, den du liebst .... Kaisaros ....«

Mr.t-Isis tritt wie in den anderen Sockeltexten als Verkörperung des Jubels und der kultischen Musik schlechthin auf. Ihr Wirkungsbereich jedoch umfaßt nicht nur die Verehrung der götterweltlichen Ebene, den Jubel der Nechbet, Isis, Hathor und der *B3.w*, sondern auch den des irdischen, vor allem weiblichen Kultpersonals, das dem himmlischen Hofstaat des Gottes im Kosmos des Tempels entspricht: Für die Musikanten-Priesterinnen, die *jhb.t*, *šm3j.t*, *jwntj.wt* und *spdw.t*, tritt bei den Sockel-Aufzügen stellvertretend *Mr.t* ein.

Daß sie dabei als illustrative Personifikations-Allegorie zu verstehen ist, mit der man keine Glaubenswirklichkeit mehr verbindet, sondern lediglich den abstrakten Begriff »Lobpreis« sichtbar macht, läßt sich im strengen Sinn des Wortes nicht »beweisen«, scheint mir aber sehr wahrscheinlich. Es besteht in dieser Zeit die Tendenz, die einzelnen Figuren der Aufzüge zu schematisieren und in ein System einzugliedern, das die Versorgung der Gottheit durch die Gaben der Welt darstellt. In der Reihe der eigentlichen Versorgungsgötter vermißte man offenbar eine Figur, die die Gabe der kultischen Verehrung (»Jubel« und »Preis«) verkörpert. Sicher ist es kein Zufall, daß die Komplementierung mit der *Mr.t* erst in röm. Zeit stattfindet. Ob diese Kompositionen mehr bedeuten als eine dekorative Bilderschrift auf dem Tempel-Soubassement, die ebensogut hätte durch einen Text ersetzt werden können, ist eine offene Frage. *Mr.t* scheint hier auf jeden Fall als eine Abstraktion, ein sichtbarer Ausdruck eines Begriffes, verstanden worden zu sein. Ihre Anwesenheit veran-

[131] Die Lesung von ist mir unbekannt. Möglicherweise ist sie *wn.t*, abgeleitet von *wn.t* »Festung«. In anderer Graphie tritt *wn.t* als Name der Priesterin im Hermopolites und Kynopolites auf, s. Edfou I, 341,17 f.; 342,11.

[132] Die Lesung des Logogramms in der Gruppe ist unbekannt. Es könnte sich um die Wiedergabe einer Trommel oder eines Tympanons mit einer darauf spielenden Hand handeln, wie sie etwa in Medamud abgebildet ist, s. Drioton, Fouilles de Médamoud (1926), Inscriptions, FIFAO 4, 25, Fig. 8. Als Lesung könnte *dbdb*/*ṯbṯb* in Frage kommen, welches in der Bedeutung »trommeln« vom NR an, auch in übertragener Bedeutung, gut belegt ist; s. Hickmann, in: BIE 36, 1953-54, 596 f. (mit semitischen Äquivalenten); Drioton, a.a.O., 27, Z. 6 (inscr. 328); Med. der Alten Ägypter VII, 976; vgl. auch Manniche, Ancient Egyptian Musical Instruments, 5 f. Auch die Darstellung einer Klapper mit zwei »Händen« als Determinativ ist möglich, wobei die eigentliche Bezeichnung (außer *ʿ.wj*) nicht bekannt ist, es würde sich dann um eine kurze Form handeln, s. Ziegler, Catalogue des instruments de musique égyptien, Musée du Louvre, Paris 1979, 19 ff.; Nr. 17. 18 (Kurzformen).

[133] Der Sinn entgeht mir, *tm3* ist wohl »Matte«.

schaulicht nur die enge Beziehung zwischen abstraktem Denken und visueller Vorstellungskraft.

Das Symbolische der *Mr.t*-Figur wird vor allem dadurch deutlich, daß die Beischriften kaum spezifische Aussagen über sie enthalten, dagegen zahlreiche über andere »Jubel«-Gottheiten. *Mr.t* wird bewußt anderen Göttinnen gleichgestellt und an verwandte angeglichen; sie stellt gleichsam ihre »Zusammenfassung« dar. Die ursprüngliche Klarheit ihres Wesens als Ritualfigur und singende Harfenspielerin ist verloren, ihre Eigenart selbst in der Darstellung verwischt, da ihre charakteristischen Attribute, die *Mr.t*-Geste oder Harfe, fehlen. Ihr ontologischer Status ist der einer bloßen Personifikation, nicht der einer Gottheit. Ihre bildliche Aufnahme in den Kreis der Versorgungsgötter ist also eher einem intellektuellen und ästhetischen Bedürfnis zu verdanken als der Glaubenswirklichkeit[134].

3. Als Harfnerin in den Ritualdarstellungen der gr.-röm.Zt.

A. *Beim Bier- und Weinopfer*

Erst in den Tempeln der gr.-röm.Zt. wird *Mr.t* bildlich als Harfenspielerin dargestellt. Sie tritt zu dem Opfer berauschender Getränke sowie dem des Kranzes und der Sistren hinzu. Da man sie bereits in früherer Zeit mit freudigen Gesängen in Zusammenhang gebracht hat[135], ist es nicht erstaunlich, wenn man sie bei der engen Verbindung, die zwischen Musik, Fest, Frohsinn und Trunkenheit besteht, nun auch den Rauschopfern assoziiert. Im religiösen Bereich ist Musik nicht nur ein Mittel, eine gehobene Gemütsverfassung zu erzeugen und emotionalen Kräften gesteigerten Antrieb zu verleihen, sondern dient auch dazu, eine klangliche Kommunikation mit dem Heiligen herzustellen und an die letzten Geheimnisse des Numinosen zu rühren. Denn durch den liturgischen Gesang sollen die Götter angelockt und ihre dämonisch-gefährlichen Kräfte gebannt werden, die man in der Spzt. auch als »Boten« (»génies émissaires«) begreift. Demselben Zweck dient auch die Trunkenheit: Die »Befriedigung« oder »Besänftigung« (*sḥtp*) der zürnenden Gottheit macht man in den Riten, in denen der Mythos von der Himmelskuh und der Heimkehr der Fernen Göttin seinen Niederschlag findet, deshalb durch Wein- oder Bieropfer sichtbar. Zwar ist eine intensive Berührung mit

---

[134] Er wird bestätigt durch den bildhaften Gebrauch in Biographien der Spzt., wo der Name *Mr.t* lediglich in Vergleichen genannt wird, s. unten S. 90.

[135] S. die Beschreibung der umgekehrten Verhältnisse in den Admonitions 4, 12 f.: »Musikantinnen sind an den Webstühlen in den (Web-)Werkstätten, und was sie der *Mr.t* singen, sind Trauergesänge.«; s. S. 60.

dem Kultgeheimnis, das Erlebnis der Gotteseinigung in Rausch und Ekstase, im allgemeinen dem ägyptischen Kult fremd, in der Beteiligung des Königs bei den Besänftigungsriten im Hathorkult aber könnte durchaus ein dem Dionysischen ähnliches Element im Spiel gewesen sein[136]. Da trotz der zahlreichen Darstellungen von Festen und Gelagen mit Harfenmusik eine ältere Beziehung der *Mr.t* zur Trunkenheit nicht nachgewiesen werden kann, ist zu fragen, ob ihre Teilnahme als Harfnerin bei den Besänftigungsriten der Spzt. nicht auch ein — über den Jubel bei der Ankunft Gottes hinausgehendes — ekstatisches oder apotropäisches Moment beinhaltet. Hat man etwa das Harfenspiel als ein das religiöse Empfinden bis zur Ekstase steigerndes oder zur Vertreibung des Göttergrimms und der »Boten« geeignetes Mittel betrachtet und damit ihre Funktion beträchtlich erweitert?

Zunächst soll untersucht werden, in welchem mythologischen Kontext sie erscheint, ob ihre Anwesenheit auf bestimmte Götter einzuschränken ist, sodann, ob sie mit irgendwelchen Mythen in Verbindung gebracht wird oder sie, wie es bei Ressortgottheiten häufig der Fall ist, mythenfrei bleibt. Eine weitere Frage drängt sich bei Betrachtung der Ritualszenen auf, bei denen sie stets hinter dem König, wie eine irdische Repräsentantin, auftritt: Gibt es Hinweise darauf, daß statt ihrer eine harfenspielende Priesterin fungierte?

Die Beziehung zwischen *Mr.t* und Rauschtrank wird verschieden ausführlich ausgedrückt. In aller Kürze heißt es von ihr, ohne daß sie dabei dargestellt würde, auf einer Pfeilerinschrift des Mammisi von Edfu[137]:

> »Trinke (Hathor) von ihnen (den Weinkrügen), damit dein Herz sich freue. Die *Mr.t* musiziert (*dḫn*)[138] vor dir. [Sie] werden dir dargebracht, das Horusauge[139] wird vor dir überreicht.«

---

[136] Brunner, in: ZÄS 79, 1954, 81 ff.; zur Trunkenheit als einem Mittel, die Schranke zwischen Leben und Tod in Vergessenheit geraten zu lassen, s. Schott, Das schöne Fest vom Wüstental, 78; Hornung, in: Eranos 51, Zürich 1982, 483 ff.; vgl. Gutbub, Mélanges Maspero I, 4, 46 ff. Zur Beseitung dämonischer Einflüsse durch Bier s. den »Spruch für das Bier«, Wreszinski, Die Medizin der alten Ägypter II (Papyrus Hearst), 124; zum rauschhaften Charakter des Hathorkultes, s. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 185; s. auch S. 84, Anm. 167 and das Lied auf der »cuve osirienne de Coptos« (VI, 31-33) aus der XXII. Dyn., das Yoyotte, in: EPHE 90, 1981-1982, 190, übersetzt hat. Allgemein zur Phänomenologie des durch Musik untermalten kultischen Enthusiasmus s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 274 ff.

[137] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 141,20 f., Tf. 37.

[138] *dḫn* mit sitzendem, anbetendem Mann determiniert, heißt wohl, daß *Mr.t* wie bei anderen Weinopfern die Harfe spielt.

[139] »Horusauge« bezeichnet das im Anfang des Textes genannte Produkt des *šꜣ*-Rebstockes: »Der Rebstock grünt vor *Mꜣ-Ḥrw* (*w* des Edfugaues, der als Weingegend berühmt ist, s. Meeks, Grand texte des donations, 100, Anm. 156), das grüne Horusauge ist für dich«.

Beim »Darbringen des Bieres« vor Nephthys, einer Szene auf der äußeren Seite der Umfassungsmauer des Edfu-Tempels, wird sie ebenfalls nur im Text erwähnt[140]:

> »Nimm dir das *nb.tj*[141], das aus dir gekommen ist, damit dein Ka über das Horusauge froh sei. Das Bier verschlucke[142] ......, damit es dein Herz [erfreue (*swnf*)]. Das Werk der *Mnq.t*[143] ergötze deine Majestät, Herrin der Trunkenheit, trinke (lies: *swj r=ṯ*)! Die *Mr.t*, die Herrin des Singens zur Harfe, macht (Musik, Jubel o.ä.) ... der (oder: für die) Neunheit«.

Eine nähere Beziehung zu den weiblichen Empfängergottheiten wird nicht hergestellt, wohl aber wird wie auf der Naosaußenwand im Korridor des Edfu-Tempels auf ihre Rolle als Sängerin für die »Neunheit«, d.h. die Ur- und Schöpfergötter des Tempels, angespielt[144].

Eine Darstellung der unterägyptischen *Mr.t* findet sich im Geburtshaus der Isis in Philae[145], auf der die Göttin zu Ehren der Isis und des Harpokrates eine auf einem Naos stehende Bogenharfe spielt, während der König (Augustus) hinter ihr das *š3*-Symbol überreicht[146] Der Spruch lautet:

> »Wein (*š3*) für deinen Ka, Herrin der beiden Länder, dieses grüne Horusauge für deine Majestät!«

Die harfenspielende *Mr.t* trägt die Titel:

> »Die unterägyptische *Mr.t*, Herrin der Kehle (*ḫtj.t*), Herrin des Singens zur Harfe, Herrin der Freudenmusik (*ṯj3*)[147], deren Gesänge zu hören, Götter und Göttinnen gefällt (*hrw-jb*).«

---

[140] Edfou VII, 281,4-8, Tf. 175 (unveröffentlicht).

[141] Wb II, 243,3 »der Bierkrug«, hier wie in CD I, 24 f., s. Anm. 150, auch der Inhalt gemeint, s. Junker, Philae I, 54; Junker/Winter, Philae II, 357.

[142] Wohl *sʿm*, Wb IV, 44 »verschlucken, trinken, essen« zu lesen.

[143] *Mnq.t*, die bedeutendere der beiden Biergöttinnen, entstand durch Personifizierung und Anthropomorphisierung des *mnq.t*-Biergefäßes. *Tnmj.t*, die andere Biergöttin, ist auch für Honig zuständig, s. Helck, Bier im Alten Ägypten, 86 f. Zur Verwandschaft mit *Mr.t* s. S. 263 ff.

[144] Edfou IV, 105 f., s. S. 268.

[145] Junker/Winter, Philae II, 268 f.

[146] Wb IV, 401,2 führt diese Stelle als einzigen Beleg für *š3* »Bez. einer Schale« auf, auf der das Sumpfland (*š3*) mit einer Kuh abgebildet ist; s. noch CD VI, 41, Tf. 488; Edfou V, 45, Tf. 114; Grénier, Tôd, Nr. 136. Das Wort *š3* »Wein« benutzt man deshalb mit Vorliebe, weil es mit den etymologisch verwandten Wörtern *š3* »Flur«, *š3* »Baum«, »Rebstock« und *š3* »Planze« alliteriert, s. Anm. 137; Edfou VII, 234,13; 238,8 f. Junker, Philae I, 40,2; 207,4; vgl. David, Religious Ritual at Abydos, 56, 179; Nelson, in: JNES 8, 1949, 212 f. (*rwḏ š3 nṯr pn*).

[147] *ṯj3* bezeichnet auch das Kreischen der Sonnenaffen im Paviantext, s. Assmann, König als Sonnenpriester, 29, s. Anm. 84, und die Musik am Hofe, die das Gericht beim »Kläger von Memphis« vollführt, s. Posener, in: RdE 11, 1957, 128.

Der König vollzieht das Opfer als

> »guter Mundschenk[148] seiner Fürstin, indem er (seiner Mutter?) Wein bringt, indem er das Horusauge ... gibt. Er ist ... der seiner Fürstin Rauschtrank gibt und das, was entsteht, zum Opfer bringt als täglichen Bedarf.«

In den Epitheta der Isis wird das Stichwort »Horusauge« wieder aufgegriffen: »Sie ist das große Horusauge, das im Tempel erstrahlt, indem sie tut, was ihr Herz will, an dem Ort, den sie liebt«. *Mr.t* gilt zwar als diejenige, die mit ihrer Musik die Götter erfreut und sie gnädig stimmt, aber eine nähere mythologische Ausdeutung ihres Verhältnisses zur Isis wird nicht gegeben. Das Ritual selbst zielt wohl wie das entsprechende für Hathor darauf ab, den Göttergrimm zu besänftigen, wenn auch der Ausdruck »tun, was das Herz will«, vor allem der Beschreibung frohen Genusses dient[149].

In zwei antithetisch angeordneten Rauschopferszenen, die sich über der Tür zum Sanktuar des Dendera-Tempels befinden, erhält die unterägyptische *Mr.t* beim Darreichen des Weines auch den Titel einer »Herrin der Trunkenheit«, während man sich in der oberägyptischen Variante mit ihrer Rolle als Musikantin und Spenderin des Frohsinns begnügt.

Der König bringt Hathor, hinter der Horus von Edfu thront, zwei Krüge Bier dar. Vor ihm steht der kleine, sistrumspielende Ihi, hinter ihm die harfeschlagende *Mr.t* mit oberägyptischer Krone[150].

Spruch und Titel:

> »Darreichen des Bieres«.
> »Nimm dir das *nb.tj*, damit es dir genehm sei, Ehrwürdige! Wie süß ist sein Geschmack.«

Auf die Worte des Königs hin[151]:

> »Ich komme zu dir, Goldene, Herrin von Dendera, Herrin der Trunkenheit, am 'Sitz der Trunkenheit'[152]. Ich bringe dir Bier (*ḏsr*), um dein Herz zu erfreuen (*sfn*), so daß es über das Werk der *Mnq.t* zufrieden ist. Du bist die Herrin der Trunkenheit, die Herrin des Jubels (*snhmhm*), mit gnädigem Gesicht, süß an [Liebe].«

---

148 *wdpw nfr* »Mundschenk, Kellermeister«, s. Otto, Gott und Mensch, 70, 72, 120. Dieser Amtstitel ist völlig der Realität enthoben und bezeichnet den in dieser Ritualhandlung geforderten Aspekt des Königs.

149 Vgl. Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 72.

150 CD I, 24 f., Tf. 48/49.

151 Königliche Randzeile, nicht Rede der *Mr.t*, wie Chassinat, a.a.O., annimmt. Dasselbe gilt für die Pendantdarstellung CD I, 26.

152 Einer der häufiger verwendeten Namen des Dendera-Tempels, vermutlich eine Kurzform, s. Gauthier, DG V, 89; Daumas, in: RdE 22, 1970, 67, Anm. 1.

verspricht ihm Hathor als

»Herrin der Trunkenheit, Herrin der Freude, Herrin des Tanzens, Herrin des Jauchzens (*hj*), Herrin des Jubelns (*hnw*), Herrin der Myrrhen und Herrin des Kranzwindens«:
'Ich gewähre dir täglich Trunkenheit, damit dein Herz Tag für Tag sich freue.'

Horus von Edfu begrüßt den König und verheißt als Gegengabe der Götter:

»Willkommen in Frieden, Erbe des Geb, den die *Mnq.t* auf ihrem Schoße aufgezogen hat. Ich empfange das Bier (*ḏsr*), das auf deinen beiden Armen ist, und freue mich daran Tag für Tag. Ich gewähre dir Freude alltäglich, kein Kummer sei bei dir«[153].

Mr.t trägt die Titel:

»Die oberägyptische *Mr.t* in *Ḥw.t-Sḫm*[154], die Herrin des Musizierens (*dḫn*), die Herrin des Singens zur Harfe, mit angenehmer Kehle (*ḥngg*)[155], mit süßer Kehle (*ḥtj.t*), mit deren Gesängen die Goldene zufrieden ist.«

Auf der Pendant-Darstellung bringt der König zwei Weingefäße der Isis und dem Harsomtus dar, während vor ihm Harsomtus, das Kind, Sistrum spielt und hinter ihm die unterägyptische *Mr.t* die Harfe[156].

Titel und Spruch:

»Darreichen des Weines«.
»Nimm dir das Horusauge von Charge (*Knm.t*) und Bahrije (*Dsds*), Schöne in *Ḥw.t-Sḫm*«.

Bei Mr.t:

»Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin von *Ḫrm*[157], die Herrin des Frohsinns (*sm*), Herrin der Kehle (*ḥtj.t*), mit angenehmer Kehle (*qbb*) vor den Göttinnen, die Herrin der Trunkenheit (*tḫ*), die Herrin des Singens zur Harfe.«

---

[153] Zu *ḥ3.t jb* »Leid«, »Kummer« als negativem Zustand, der durch das Ritual beseitigt werden soll, s. Otto, Gott und Mensch, 140.

[154] Gauthier, DG IV, 129 f. Sakralname für Dendera, der Hauptstadt des 7. oberäg. Gaus, in der Spzt. als »Sistrumhaus« gedeutet; das ebenfalls häufig logographisch geschriebene *Ḥw.t-zšš.t* bezeichnet den Raum I (Chassinat, PM VI, 69) des Dendera-Tempels, das Sanktuar und den gesamten Tempel, s. Colin, Le Saint des Saints (ou le sanctuaire des barques) du temple de Dendara à travers ses inscriptions dédicatoires, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 126, Anm. 37. Beide Sistrum-Formen sind in der Schrift der Spätzeit wohl austauschbar, s.Wb III, 487, 5.6.

[155] Wb III, 121,10 f. »Schlund«, in dem die Kehle sitzt, wird wohl wegen des Wortspiels mit *ḥngg* »jubeln« verwendet. Zu den »Kehle«-Epitheta der *Mr.t*, s. S. 113 ff.

[156] CD I, 25 f., Tf. 48, 50.

[157] *Ḫrm* ist in dieser Schreibung bei Gauthier, DG, nicht belegt; ein *ḫrm*-Gewässer ist im 8. unteräg. Gau (Heroonpolis), a.a.O. IV, 152, bezeugt. Zur Diskussion, ob *ḫrm* den »Pharaonenkanal« bezeichnet, s. Meeks, Grand texte des donations, 97 ff. Oder ist etwa das hebr. *šrm* »Sänger« gemeint?

Der König:

»Ich komme zu dir, Königin der Menschen, Mächtige, derengleichen es nicht gibt. Ich bringe dir das Gute von *Jm.t* und *Ḥ3m.t*[158], allerlei *hbnw.t*-Krüge[159] des Gotteslandes. Denn du bist die Herrin der Trunkenheit, die Herrin des Singens (zur Harfe), die sich ergötzt an der Freude.«

Isis heißt dann entsprechend »Herrin des Tanzes« und »Herrin der Trunkenheit (*nwḥ*)«. Harsomtus verheißt dem König:

»Ich gewähre dir Trunkenheit und wieder Trunkenheit sowie Frohsinn (*pḫ3-jb*)[160] unaufhörlich.«

Da ein reziprokes Verhältnis zwischen der geopferten und der von der Gottheit gewährten Gabe besteht, erweitert man den Wirkungsbereich der *Mr.t*, die zur Unterstützung des Königs auf der Seite der Opfernden steht, von dem der Musik auf den der Trunkenheit. Der Musik- und Rauschgöttin Isis der himmlischen Welt entspricht in der rituell agierenden *Mr.t*, auf die ein Teil ihrer Funktionen übergeht.

Wichtigen Aufschluß über die Hinzufügung der *Mr.t* zu den Rauschopferszenen bieten trotz ihrer stark verkürzten Form zwei Darstellungen auf einem Türsturz (Innenseite) des Hathor-Sanktuars von Dendera. Auf der linken der symmetrisch angeordneten Szenen, bei denen die beiden *Mr.tj* Rücken an Rücken stehen, vollzieht der König das Weinopfer vor dem kleinen Ihi und Isis, während die *Mr.t* mit unterägyptischer Krone hinter ihm Harfe spielt[161].

Spruchtitel:

»Darreichen von Wein (*jrp*) an seine Mutter«.

Der zum König gehörende Text befindet sich wieder hinter *Mr.t*:

»Es ist der König N auf seinem Thron und erfreut das Herz seiner Herrin. Er ist der Herr von *Jm.t* und *Snw*, indem er die Abgaben aus Ägypten und den Fremdländern bringt.«

Isis heißt ähnlich wie in den vorher beschriebenen Szenen:

»Herrin des Tanzes, Herrin der Herzensfreude. Es jubelt die *Jwnj.t* in ihrer Kapelle, und ihr Herz freut sich über deren Schönheit. Sie ist die Fürstin, die Herrin des Jauchzens (*hjj*), die Herrin des Jubels (*hnw*), die Herrin der Freude Tag für Tag.«

---

[158] Nebesche und Mareotis sind seit dem AR als Weingegend berühmt.

[159] *hbnw.t*-Krüge, Wb II, 487,13 ff., werden gelegentlich beim Weinopfer erwähnt, s. Junker/Winter, Philae II, 205,27.

[160] S. Otto, Gott und Mensch, 124 f.

[161] CD III, 58 f., Tf. 180/181; MD II, 66.

Mr.t trägt als einziges Epitheton:

»Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Kehle (*ḥtj.t*).«

Auf der Pendantdarstellung rechts opfert der König mit dem kleinen Ihi den *mnw*-Krug der Hathor, während *Mr.t* mit weißer Krone hinter ihm Harfe spielt[162].

Spruchtitel:

»Darbringen des *mnw*-Kruges für Hathor«[163].

König:

»Es ist der König N auf seinem Thron und besänftigt (*sḥtp*) seine Mutter mit Bier (*ḏsr*). Er ist wie Ihi, der für seine Mutter musiziert. Seine Mutter freut sich, wenn sie ihn sieht.«

Während Hathor die in diesem Zusammenhang üblichen Titel einer »Herrin der Trunkenheit, Herrin der Myrrhen, Herrin des Singens zu Harfe und Herrin des Kranzwindens« trägt und man als »Begründung«[164] anführt: »Sie ist die Herrin der Trunkenheit (*tẖ*), die Herrin der Freude, für deren Majestät man sich aufs neue betrinkt (*nwḥ*)«[165], wird *Mr.t* einfach »die oberägyptische *Mr.t*, Herrin der *ʿšʿš.t*-Kehle«[166] genannt.

Das Überreichen des *mnw*-Bierkruges ist eines der charakteristischen Opfer des Hathorkultes und findet vor allem am »Fest der Trunkenheit der Herrin Denderas« am 18.-20. Thot und — worauf vermutlich hier im Hathorepitheton angespielt wird — bei der »Erneuerung der Trunkenheit« am 1. Athyr in Dendera statt[167]. Mit ihm versucht der König, die gefährlichen Kräfte der Göttin durch Rausch und Tanz zu beruhigen, indem er vor ihr als »göttlicher Sänger« mit eigenen Liedern auftritt[168].

---

[162] CD III, 57,15-58,8, Tf. 180; MD II, 66.

[163] Zur Lesung *mz pꜣ mnw* s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte § 81; Fairman, in: BIFAO 43, 1945, 83 f.

[164] Vgl. Winter, Untersuchungen, 73.

[165] S. die ähnlichen Titel »Herrin des Rausches, für deren Ka man sich berauscht (*nwḥ*), Herrin der Trunkenheit, für die man sich betrinkt«, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 53.

[166] Zu *ʿšʿš.t* »Kehle«, einer Nominalbildung nach dem Schema ABAB, s. S. 107 f. Sie ist wohl von *ʿš* »rufen« abgeleitet und nicht, wie Kees, Opfertanz, 226, Anm. 16 (mit Hinweis auf Sethe, in: ZÄS 45, 1908, 11 f.) annimmt, von *ʿšj* »stöhnen«, »wimmern« (vom Klang der Harfe).

[167] Junker, in: ZÄS 43, 1906, 102; Alliot, Culte d'Horus, 221 mit Anm. 3; Daumas, in: RdE 22, 1970, 75 f.

[168] Die umfangreichen Beischriften zum *mnw*-Opfer enthalten nicht nur die Lieder, in denen beschrieben wird, wie der König vor der »Frau des Horus« tanzt und musiziert, sondern auch in Listenform die Materialien und Ingredenzien des Krugs und seines Inhalts; s. CD VII, 39-43, Tf. 618 (= MD I, 31); Urk. VIII, Nr. 189 (Ptah-Tempel in Karnak); Junker, Philae I, 240 ff.; KO II, Nr. 592; nach freundlicher Auskunft von Erich

In unserer Kurzfassung ist vermutlich die Darstellung der *Mr.t* als Andeutung des Liedes zu »lesen«, mit dem der König Hathor besänftigt. Ihre Anwesenheit bei der Zeremonie des *mnw*-Kruges, »der enthüllt, was darin (verborgen) ist (*wn ẖnw*)«[169], wird aber nicht unmittelbar mit dem Mythos der zürnenden Hathor verknüpft. Ihre Darstellung ist wohl allegorisch zu deuten. Sie verkörpert die spezifischen Lieder und Tänze, die der König bei der Übergabe des *mnw*-Kruges darbietet. Ihre fehlende mythologische Einbettung beinhaltet gleichzeitig eine Verfügbarkeit für unterschiedliche Rituale und Konstellationen, in denen eine musikalische Kulthandlung gefordert wird. Auf ihre rituelle »Anpassungsfähigkeit« weist auch die Tatsache hin, daß sich die Titelreihen der Hathor und Isis in denen der *Mr.t* wiederholen. Man könnte daraus folgern, daß sich die Funktion der *Mr.t* erweitert habe und sie nun zur Herrin über Frohsinn und Trunkenheit geworden wäre[170]. Doch ist wegen des reziproken Verhältnisses zwischen der geopferten und der von der Gottheit gewährten Gabe diese Funktionserweiterung eine beschränkte: Sie unterstützt lediglich den König in seiner Rolle als »Besänftiger« der zürnenden Gottheit; sie gewährt nicht der Welt Frohsinn und Trunkenheit, sondern spendet ihn auf der Seite der rituell Agierenden, was in der Praxis des Ritualvollzugs nur bedeuten kann, daß ein Musikant für sie auftritt oder das »Lied« des Königs selbst in ihr eine allegorische Darstellung erfährt.

B. *Beim Überreichen des Kranzes und der Sistren*

In Philae tritt die unterägyptische *Mr.t* zweimal beim »Überreichen des goldenen Kranzes« an weibliche Gottheiten auf. Da sowohl das Kranzopfer wie das Überreichen der Sistren zu den Besänftigungsriten gehören, wird man ihr Mitwirken in dem gleichen Sinn wie bei den Rauschtrankopfern zu deuten haben. Es stellt sich jedoch die Frage, ob er sich darin erschöpft oder ob ihre Teilnahme nicht noch von anderen Vorstellungen beeinflußt wird. In der ersten Szene, die sich wiederum in einem Torraum, dem des Westturmes des großen Pylons, befindet, erscheint die

---

Winter finden sich weitere Varianten auf unveröffentlichten Philae-Blöcken. Die Ritualszene zeigt den König mit einem Krug, gelegentlich auch mit zweien. Ohne Lied, jedoch mit sistrum- und menattragendem Ihi, wobei Hathor als Initiatorin des *mnw* angesprochen wird; Junker/Winter, Philae II, 356 f.; mit einem Krug vor einer Anzahl lokaler Erscheinungsformen der Hathor: Edfou III, 291, Tf. 78.

[169] Daumas, in: RdE 22, 1970, 75 f.; zur Verknüpfung des »Darreichen(s) des Weins, der mit *djdj* vermischt ist« (Edfou III, 253,2-8) mit dem Mythos von der Himmelskuh in *Jmꜣw* s. Kurth, Ein Mythos des Neuen Reiches in einer ptolemäischen Ritualszene, in: L'Égyptologie en 1979, Paris 1982, I, 129 ff.

[170] Vgl. auch die Übernahme von Funktionen der Isis, Nephthys, *Tꜣ-sn.t-nfr.t* und Sachmet wie das Bewahren vor den Boten beim Darbringen der Sistren S. 89.

harfenspielende *Mr.t* mit der unterägyptischen Wappenpflanze auf dem Haupt vor dem König und der sistrumspielenden Königin. Der König reicht der Isis, die von Hathor, Harpokrates und Harendotes begleitet wird, einen goldenen Kranz[171].

Spruchtitel:

»Darreichen eines goldenen Kranzes an seine Mutter ...«

Die Worte der Königin sind über und unter ihr verzeichnet:

»Willkommen, willkommen in Frieden, Fürstin der Frauen, Herrin der Mädchen (*nfrw.t*)«.
»Ich spiele die Sistren vor deinem gnädigen Angesicht, Fürstin der Göttinnen in Bigge, damit dein Angesicht leuchte und dein Herz froh werde, daß dein Ka zufrieden sei und dein Grimm weiche.«

Die »unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Kehle (*šnb.t*)« singt zur Harfe das Lied:[172]

»Der schöne Horus kommt als Held, und das Herz des Osiris ist froh.
Paukenklang (*mdw nhm*)[173] ertönt, Ägypten ist im Fest,
denn Horus wurde in Chemmis geboren.
Die Göttinnen kommen, um ihn zu sehen.
Der Sohn des Osiris ist auf dem Thron seines Vaters.«

Vermutlich gehört der Spruch, der sich über den beiden Horusknaben befindet, die aus dem Lotus und Nun aufsteigen, noch zu ihrem Lied. Ihr Gesang richtet sich an Isis:

»Man ruft vor dir, die du die beiden Länder nährst.
Man umkränzt dein Haupt, die du die beiden Länder beherrschst.
Es werden die Sistren gespielt, die du die beiden Länder gedeihen läßt,
mit eilenden *b3.w*, im Zauber kundig,
Herrin des *pr* ... (?), Fürstin des Flammenhauses, du erglänzt,
Herrin der (?) Sonne,
Herrliche, Einzige, Horus ist zufrieden[174]«.

---

[171] Junker, Philae I, 249 ff. Westwand. Der unterägyptischen *Mr.t* entspricht eine oberägyptische *Mr.t ḫnt j3bt.t* beim Überweisen des *ꜥ3b.t*-Opfers an Isis, die als Zeichen ihres »Über-der-Zeit-Stehens« Jahresrispen trägt, s. Junker, a.a.O., 261 ff. (Torraum des Westturms, Ostwand). Ihre Beischrift: »Sonnengöttin (*Rꜥj.t*) der Vorfahren, Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn schützt mit ihrem Schutz, mit allem Leben, Dauer und Wohlergehen« ist wohl nicht als Anrede der *Mr.t* an Isis zu verstehen, was eine naheliegende Interpretation wäre, sondern beziehen sich auf *Mr.t* selbst, die die Jahresrispen mit *ꜥnḫ*, *w3s*, *ḏd* in Händen hält. Die ungewöhnliche Vorstellung, daß sie vor und nach der Jetztzeit als Sonnengöttin existiere, verdankt ihre Entstehung wohl ihrer Gleichsetzung mit *Mr.t*-Isis *ḫnt j3bt.t*, s. S. 238.

[172] Die Bogenharfe ist mit einem ungewöhnlich großen Kopf mit weißer Krone verziert.

[173] *nhm* bezeichnet das Spielen der Handpauke und das Jauchzen, s. WB II, 285.

[174] Das Zeichen für *ḥtp* ist nicht sicher, s. a.a.O., 252, Anm. 1.

Die Epitheta der Isis »Gottesmutter des Falken der Goldenen, die den, den ihr Herz liebt, (als Herrscher) einsetzte, daß er auf dem Thron stehe, ohne deren Wissen keiner den Palast betritt« beziehen sich auf die Einsetzung des Horus als Herrscher.

Ihr Rede knüpft dagegen an das Kranzopfer und seine Symbolik an:

»Ich gebe dir alle Berge mit allen edlen Steinen.« und
»Ich gewähre dir das Königtum des Atum auf dem Thron der Erde.«

Wie die Königin mit ihrem Sistrumspiel bewirkt *Mr.t*, »die Herrin der Kehle«[175], das Weichen des Göttergrimms[176], wobei ihr Lied assoziativ an das Darreichen des Kranzes, des Symbols des Königtums, anknüpft[177]. Sein Hauptakzent liegt jedoch auf der Beschreibung der Epiphanie des Horus, die zugleich die Einsetzung des Königs meint. Die Schilderung der bei den Göttern und in Ägypten herrschenden Freude über das Erscheinen des Gottes steht wiederum in der Tradition des Jubelliedes[178] und wird später von den Sockel-Texten aufgenommen. Von der literarischen Gestaltung lassen sich diesmal auch Verbindungslinien zur darstellenden Kunst ziehen. Auf einem Relief der »Festhalle« von Bubastis kommen nebeneinander der Falke auf dem Sockel, die Isis-Hesat-Kuh und die unterägyptische *Mr.t* als Götterfiguren beim Sedfest auf der oberägyptischen Seite vor[179]. Daß damit dieselbe theologische Idee ausgedrückt wird, steht wohl außer Zweifel. Einzigartig ist, falls sie überhaupt noch zum Lied gehört, die Anrufung der Isis.

Die Vorstellung vom Jubel über die Horusgeburt findet sich auch auf einer späteren Darstellung im Geburtshaus der Isis wieder. Der König (Tiberius) überreicht der Hathor, hinter der Harpokrates thront, einen goldenen Kranz, während vor ihm die unterägyptische *Mr.t* die Harfe schlägt[180].

---

[175] *šnb.t*, wörtl.: »Brust«, gehört zu den zahlreichen *Mr.t*-Epitheta, die sie als »Herrin der Kehle« bezeichnen, s. Junker/Winter, Philae II, 326 f.; s. S. 88.

[176] Zum Sistrumspiel s. Daumas, in: RdE 22, 1970, 72 f.; Derchain, in: RdE 22, 1970, 79 ff.; s. auch die Dekorierung eines Sistrums mit ober- und unteräg. *Mr.t*, Anderson, Musical Instruments, Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum III, 42, Nr. 51; vgl. 43, Nr. 52.

[177] Daß Isis als Gegengabe auf das Opfer des Königs das Königtum des Atum verheißt, ist eine seit dem NR belegbare Vorstellung, s. Münster, Isis, 142 (Calverley/Gardiner, Abydos III, Tf. 13/14).

[178] Masaharta-Text, s. S. 63, Anm. 35.

[179] Naville, Festival-Hall, Tf. 9, Fig. 1-6, Tf. 29, oberstes Reg. der südlichen Seitenwand B.

[180] Junker/Winter, Philae II, 326 f., Westaußenwand des Naos, 2. Darstellung von Süden. Zur unteräg. *Mr.t* gibt es diesmal keine oberäg. Entsprechung. Zur engen Verbindung zwischen Kranzopfer und Musik s. Junker, Hathor-Tefnut, 47. Während des Freudenopfers für die aus *Bwgm* zurückkehrende Göttin wird »Wein libiert, Salbe gespendet, ein Kranz von Gold um ihr Haupt gewunden«, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 5 ff.

Der Spruch, mit dem der König den Kranz überreicht, lautet:

> »Der Kranz an deine Stirn, oh Ehrwürdige, Fürstin, daß du Bigge mit ihm erleuchtest wie der Horizontische!«

Hathor, die in ihrem Aspekt als Himmels- und Sonnengöttin erscheint, wird mit den Worten beschrieben:

> »Es ist die Goldene, die in Bigge erglänzt,
> in der Weise, wie sie es am Himmel tut,
> indem sie Strahlen aussendet und die beiden Länder erleuchtet
> und indem sie Licht sendet allen Menschen (?) ....
> Sie ist die große Sonnengöttin, die Fürstin auf dem Erdenrund,
> die Licht sendet nach der Finsternis.«

Die *Mr.t* trägt die üblichen Titel:

> »Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Brust (*šnb.t*), Herrin der Kehle (*ḫtj.t*), Herrin des Gesanges zur Harfe[181], Herrin des Jubels (*nhm*).«

Ihr Lied gilt der Geburt des Horus und ist an Hathor gerichtet:

> »Ich juble dir, man jubelt dir
> an dem schönen Tag, da Horus zur Welt kommt.«

Zu einem ähnlichen Kontext gehört wohl auch die *Mr.t* auf einer Darstellung des Hadriantores in Philae[182], die die Krönung des Horus wiedergibt. Möglicherweise hat dort neben der stark beschädigten Epitheta-Reihe der *Mr.t* noch ein Jubellied auf Horus gestanden.

Bei einem Besänftigungsritual, dem Überreichen der Sistren, kommt eine oberägyptische *Mr.t* mit Bogenharfe neben der Türrahmung des Hathortempels von Kom Ombo vor[183].

»Die oberägyptische *Mr.t*, zu Gast (*ḥrj-jb*) in Kom Ombo, die ihre Majestät liebt ...« singt vor dem König (Domitian) ein Lied, das mit »Ich gebe ...«[184] beginnt, und an die *T3-sn.t-nfr.t*«, »das Diadem«, gerichtet ist.

Auch auf dem Propylon des Muttempels in Karnak tritt der König

---

[181] *ḥs.t*, nicht wie Kees, Opfertanz, 106, Anm. 15, nach LD IV, 74 a übersetzt »Herrin des Rechnens (*ḥsb*)«.

[182] PM VI, 255 (6)-(7); Philae-Photo 403; die Abb. bei Sachs, Musikinstrumente des alten Ägypten, 66, Fig. 96 und das Microfiche erlaubten keine Lesung des stark zerstörten Textes.

[183] KO II, Nr. 963; Übersichtsphotographie: S. 317; Hickmann, 45 siècles de musique dans l'Egypte, Tf. 105 D.

[184] Die folgenden Zeichen sind unklar, ob *ḥs.t* »Gesang« vorliegt? Es folgt ein *zp 2*, der Rest ist zerstört. Zu *T3-sn.t-nfr.t*, der holden Erscheinungsform der Hathor-Tefnut, der Genossin des Haroeris in Kom Ombo, s. Junker, Onurislegende, 89,11 f.; Gutbub, Textes fondamentaux, 45. 140 f. (*ḥrj.t-tp* »Uräusschlange«); 337.

Ptolemaios II. als Sistrumspieler vor Mut und Sachmet auf[185]. Auf der Ostwand erhebt er die Sistren mit den Worten:

»Ich bin der schöne Musikant (*ḫn nfr*) der Goldenen,
der das Herz der (oder: meiner) Herrin Tag für Tag besänftigt (*sḥtp jb n ḥnw.t* [= *j* ?] *rᶜ nb*).«

Hinter ihm befinden sich eine Harfenspielerin mit einem großen, auf einem Naos stehenden Instrument und eine Tamburinspielerin. Ob es sich bei der Harfnerin um die Göttin *Mr.t* handelt, ist nicht mehr ersichtlich, weil auf dem Relief der Kopf und der obere Teil der Beischrift fehlen. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, da die zwischen Mut und Sachmet aufgezeichnete Rede, mit denen die Göttinnen die kultischen Gaben annehmen, den »Gesang« o.ä. der *Mr.t* erwähnt:

»..., ich höre den ... der *Mr.t*[186], die hinter dir ist, ich werde deine Majestät vor den 'Boten-Dämonen' (*hbj.w*) bewahren.«

Hinter dem König und vor der Harfnerin befindet sich eine senkrechte Zeile, die das Lied des Königs fortführt:

»mit erhabener Zunge (*wr snw*).
Ich öffne meine Kehle (*ptḥ=j ḫḫ=j*)
und beginne, den Takt zu schlagen für *Mr.t*
(*ḥr šzp dḫn r Mr.t*)[187].«

Hinter der Harfnerin steht ein Jubellied:

»Der Himmel ist in Festfreude,
das Land in Frohsinn,
die 'Horusufer' sind vom Glanz erfüllt.
Die Uräusschlange ist zufriedengestellt (*ḥrj.t-tp ḥr.tj*)
auf dem Haupt einer jeglichen Gottheit.
Ihr Sohn Horus dauert auf seinem Thron.«

[185] PM II², 255 f. (1 a-d); Schwaller de Lubicz, Les Temples de Karnak II, Tf. 430; Hickmann, a.a.O., Tf. 22 (A); S. Sauneron, La Porte ptolémaique de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 7, Nr. 4 (Ostwand), Nr. 9 (Westwand), s. Übersicht auf Falttafel 4; fehlerhafte Textabschrift bei Bouriant, in: RecTrav 13, 1890, 169.

[186] S. S. 221, Anm. 29; die Reste müssen zu einem Wort des Bedeutungsfeldes »Gesang« oder »Lobpreis« gehören, lassen sich aber nicht mit *(d)ḫn* oder *nhm* verbinden.

[187] Zu *šzp dḫn* s. S. 264 (Edfou IV, 261); es scheint den Beginn der musikalischen Darbietung zu bezeichnen (»Takt/Einsatz geben«); s. auch die beiden Szenen in der »Chambre d'étoffe« in CD IV, 143, 7 und 127,7, Tf. 283, wo die Sänger der rechten (Süd-) Seite *šzp dḫn* mit der *Mr.t*-Geste — mit dem nach oben gerichteten Daumen — und die der linken (Nord-) Seite *dḫn* mit derselben Geste vollführen, s. PM VI, 88 (114), Plan: 52. Da in Edfu, Dendera und am Propylon der Mut auf der südlichen Seite *šzp dḫn* erwähnt wird, gibt es wohl den Beginn der musikalischen Darbietung an, nicht den Gegengesang, vgl. Assmann, in: LA III, 852 mit Anm. 1.

Auf der gegenüberliegenden Westwand[188] befand sich wohl eine Pendant-Szene, möglicherweise mit einem Opfer von Nahrungsmitteln, da die Inschrift vor Mut *wḏb ḥr ṯ.t* »Umlaufopfer auf dem Altar« erwähnt und die hinter Mut stehende Sachmet als Gegengabe ebenfalls Speisen nennt:

> »Ich gebe dir Speisen und Überfluß zu deiner Verfügung (*k3.w ḏf3.w r ẖt=k*), Nahrung und den Ertrag von Fisch- und Vogelfang an deine Stätte (*ḥw ḥb* [oder: *rsf*?] *r js.t rd.wj=k*). ... beim Lobpreis der unterägyptischen *Mr.t*, die deinen Ka im vollendeten Jahr (wohl) versehen hat (*ḥr sns Mr.t mḥj.t ḥn.tj k3=k m rnp.t ẖtm).«*

Der hymnische Lobpreis des Königs (*sns*), den eine vermutlich hinter ihm stehende unterägyptische *Mr.t* verkörperte, ist bei den besänfigten Göttinnen mit der Spende von Nahrung verbunden und damit für Mut und Sachmet von gleicher Bedeutung.

4. Als Musikantin in historischen und biographischen Texten

Gelegentlich finden sich auch außerhalb der Sphäre der Tempelinschriften Hinweise auf die Tätigkeit der *Mr.t* als Sängerin. Obwohl sie vergleichsweise selten sind, haben sie doch eine gewisse Bedeutung, weil sie beweisen, daß die Vorstellung einer göttlichen Musikantin sich außerhalb des Tempelbetriebes noch einer — zumindest literarischen — Lebendigkeit erfreut. Einen eigenen Verehrerkreis im Bereich des Volksglaubens wie im MR und NR scheint sie freilich nicht mehr besessen zu haben[189]. Da ihre Nennung zumeist in metaphorischer Weise erfolgt, nämlich in der Tradition verpflichteten Vergleichen, die den Charakter

---

[188] Sauneron, a.a.O., Tf. 7, Nr. 9. Die Reihe der Kultnamen und Epitheta ornantia des Muttempels gibt u.a. als Bezeichnung des Muttempel ein *pr-n-Mr.tj* an: a.a.O., Tf. 9, Nr. 5,2: *js.t-h3b-hbj.w ḥw.t-ẖwj=s bw-n-sʿḥʿ-sẖm js.t-smw.t pr-n-Mr.tj jwn-n-jwn.tjw nḏmj.w* »Die Stätte, wo man die 'Boten' aussendet«, »das Haus, das sie schützt«, »der Ort, wo man das *sẖm*-Sistrum erhebt«, »die Stätte der *smw.t*-Musikantinnen«, »das Haus der beiden *Mr.t*«, »die Wohnung der lieblichen *jwn.tj*-Musikantinnen«, »wo man Harfe spielt, wo man (Tympanon oder Lyra?) spielt, und an dem Ort, an dem sie weilt, hüpft und sich freut, worin man jeden Tag ißt und trinkt, ohne daß es einen Augenblick gäbe, der frei von Jubel wäre.«; vgl. a.a.O., 21; 33 (Index). Diese beschreibenden Bezeichnungen stellen wohl keine Namen topographischer Art dar, sondern sind vermutlich von den dargestellten Szenen und der ihnen innewohnenden theologischen Aussage gewonnene Bezeichnungen, vgl. die Liste der Sakralnamen Denderas s. S. 209, Anm. 51. *pr-n-Mr.tj* dürfte sich auf die beiden Nischen mit den *Mr.t*-Darstellungen beziehen, weil es zwischen den anderen Musikantinnen-Bezeichnungen steht.

[189] Zwar ist generell beim argumentum e silentio Vorsicht geboten, aber es ist auffallend, daß im Unterschied zum MR und NR auf Denksteinen von »Vorsteher(n) der Sänger« Anrufungen an *Mr.t* fehlen. Auch ihre Erwähnung im Personennamen *Mr.t-wbḫ.t* auf der Nitokris-Adoption-Stela (Caminos, in: JEA 50, 1964, 76, Tf. X, Z. 29) erscheint lediglich in einem Toponym (*P3-sbtj-n-p3-šrj-Mw.t-jr.t-n-Mr.t-wbḫ.t*), und der Titel eines »Vorsteher(s) der Sänger der ober- und unterägyptischen *Mr.t*« (de Meulenaere, in: BIFAO 60, 1960, 120 f.) bezieht sich auf den Tempelkult.

von Bilderreden haben, liegt wohl bereits eine Entwertung ihrer göttlichen Substanz vor.

In der Chronik des Hohenpriesters Osorkon wird der Jubel, der in Theben bei der Ankunft des Fürsten ausbricht, folgendermaßen beschrieben:[190] »Sie fanden Theben, wie es Jubel hervorrief (*qm3 hnw*) und *Jp.t-sw.t*, wie es Musik machte (*dḫn*) für ihn wie den Gesang der *Mr.t* zur Zeit (*zp*), wenn der Läufer (Apis) zu ihr kommt«[191]. Private Biographien der Spzt. vergleichen den Jubelgesang, den die Sänger und Musikantinnen beim Begräbnis vollführen, mit dem der *Mr.t*. Im Petosiris-Grab schildert die Tochter Tehen, wie wohlversorgt ihr Vater im Jenseits ist:[192] »Du verfügst über zahlreiche schöne Musikantinnen[193], fehlerlos anzusehen, mit angenehmen Stimmen wie die *Mr.t*. Sie erheitern dein Herz, wenn sie trunken sind, bis die Nacht kommt, alle Tage.« Ein weiteres Beispiel bietet die Schilderung der Begräbnisfeierlichkeiten auf dem Sarg des *Wnn-nfr*:[194] »Ich vollendete meine Lebenszeit auf Erden in Fröhlichkeit nach dem Befehl der Götter, wobei keine Sorge in das Gemach kam, wo ich war, und kein Kummer zu meiner Stadt drang. Sänger und junge Frauen (*rnnw.t*) waren an einer Stelle versammelt, und ihr Jubelgesang (*ḥknw*) war um mich wie der der *Mr.t*. Es tanzten aufs Vollendeste die schönen *wpr.tj*-Priesterinnen[195], die wohlgestalten *ḥnk.tj*-Priesterinnen[196] und die

---

[190] Caminos, Chronicle of Prince Osorkon, 98 ff.; Reliefs and Inscriptions at Karnak III, The Bubastide Portal, Tf. 21, Z. 14.

[191] *zp* gibt Caminos mit »threshing-floor (?)«, »Tenne« im Anschluß an Stricker, Origin of the Greek Theatre, in: JEA 41, 1955, 34 ff., wieder; Wb III, 440,16 erklärt es als »Ortsbezeichnung«. Caminos erwägt überdies, ob nicht die kleine Plattform, das »Goldhaus«, auf dem die Göttin gewöhnlich steht, gemeint sein könnte. Mir scheint, daß das Orts-determ. irrtümlich von anderen Wörtern für »Zeit« (z.B. *rk*, Wb II, 457), die mit [illegible] determiniert werden, übernommen wurde, so daß mit E. Schott, in: GM 3, 1973, 34, »Zeit«, »Gelegenheit« zu übersetzen ist. Das Wortspiel zwischen *ḥp* »laufen« und *ḥpw* »Apis« kommt in gr.-röm.Zt. vor. Gemeint ist der Lauf des Königs mit dem Apis, wobei er von der *Mr.t* empfangen wird, s. Petrie, Meydum and Memphis (III), 39, Tf. 30; s. S. 45 f.

[192] Lefebvre, Petosiris I, 86 f.; II, 30, inscr. 58, Z. 17; Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 176; s. auch Lefebvre, a.a.O. II, 31, inscr. 58, Z. 35: »mit angenehmer Stimme wie *Mr.t*, so daß jedermann am Staunen (*m g3g3w.t*) ist«.

[193] Wohl *ḫnj.t*, Wb III, 288,8 ff. »Musikantinnen, Tänzerinnen«, »auch Tänzerinnen von Göttern«; *ḫnj.t* wird neuerdings von Brian, The Etymology of *Ḫnr* »Group of Musical Performers«, in: Bulletin of the Egyptological Seminar 4, 1982, 35 ff., mit *ḫnr* »einschließen« in Verbindung gebracht; es fällt jedoch auch häufig mit dem seit dem AR gut bezeugten (mit »Frau mit Sistrum, Menit, zwei Schlangenstäben oder Bündel« determinierten) *ḫnw.t*, Wb III, 286,11 ff. zusammen, das von *ḫn* »Musik (Tanz/Gesten) vollführen« abzuleiten ist, s. Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 11 f.

[194] CG 29310; Otto, a.a.O., 195; Verbesserungen: Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 16 f.; Lichtheim, Literature III, 56.

[195] Zu den *wprtj*-Priesterinnen s. Anm. 40. Sie treten neben den *špsw.t* als Hathorpriesterinnen mit einer der Seitenlocke der Kinder ähnelnden Haarflechte auf, s. Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis I, The Geogr. Papyrus, Tf. 10, 20, s. auch Daumas, a.a.O., 15.

[196] Daumas, a.a.O., 16 f., Derchain, in: RdE 21, 1969, 24 f. und Lichtheim fassen

spdw.t-Priesterinnen, die reich geschmückt, mit Wohlgeruch gesalbt, mit Lotus versehen und deren Häupter mit wohlriechenden *gjw*-Pflanzen umwunden waren, die alle vom grünen Horusauge berauscht und deren Düfte (*j3d.t=sn*) wie die Schätze von Punt waren.«

Die in der *Wnn-nfr*-Biographie aufgeführten Priesterinnen, deren Namen zum Teil wiederum in der Sockelinschrift von Kom Ombo (Nr. 116) vorkommen, spielen nach Aussage der Tempelinschriften im Hathor-Kult auch die Rolle von Bajaderen. Sie versetzen sich durch *zikr*-ähnliche Tänze und Rauschgetränke in Ektase, wenn sie der Göttin am Hathor-Fest vom 19. bis zum 21. Tybi begegnen[197]. Da man *Mr.t* im Tempelkult mit ihnen in Verbindung bringt und sie als ihre Anführerin und göttliche Repräsentantin darstellt, wird man die eingangs gestellte Frage, ob ihre Zufügung zu den Rauschtrankopfern als Mittel der enthusiasmierten Gotteinigung zu deuten sei, wohl bejahen können.

Freilich sagt diese Feststellung noch nichts über die Glaubenswirklichkeit außerhalb des institutionalisierten Tempelkultes aus. *Mr.t* wird zwar an der Spitze der vorwiegend weiblichen Sängerinnen und Tänzerinnen genannt, ihre göttliche Funktion (»Gesang«, »Jubelgesang«) aber findet sich nur in Vergleichen, mit denen der Verstorbene die Pracht seiner Begräbniszeremonien oder der Hohepriester die seines Empfanges in der Hauptstadt verdeutlichen will. Eine persönliche Hinwendung zur Gottheit wie im NR ist nicht mehr spürbar, sie scheint der Frömmigkeit entrückt und nur in metaphorischer Sprachverwendung, ähnlich der Antonomasie, zu erscheinen[198].

5. Die *Mr.tj* und die Hathoren

Die *Mr.t*-Göttinnen werden nicht nur zusammen mit irdischem Kultpersonal genannt, sondern auch häufig neben anderen preisenden und frohlockenden göttlichen Wesen in Hymnen und Festliedern[199]. Zusammen mit den *nb.tj*-Göttinnen und den Hathoren erfreuen sie sich in Isis- und Hathorenliedern sowie in Mammisi-Texten, die die Geburt des

---

ḥnktjw.t als Adjektiv und nicht als Musikantinnen-Bezeichnung auf; zur Lesung *ḥnk.t*/*ḥlk.t* »Locke«, kopt. ϩⲱⲗⲕ statt *ḥnzk.t*, s. Vycichl, in: Archiv für Ägyptische Archäologie 1, 1938, 134 (Das Phono- oder Logogramm wurde als mißverstanden). Zur Lesung *bntjw.t* »mit (festen) Brüsten« statt *bnrw.t* s. Derchain, a.a.O. Ob die einzelnen Wörter Musikantinnen-Titel oder lediglich Adjektive meinen, ist schwer zu entscheiden, da fast alle Adjektive auch als Priesterinnen/Musikantinnen-Titel bezeugt sind, selbst *nfrw.t* könnte man als Titel interpretieren, s. Gutlub, Textes fondamentaux, 370 (f); Daumas, Mammisis, 304 f. mit Anm. 4.

[197] So Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 15.

[198] Zur metaphorischen Verwendung von Götternamen (Antonomasie) s. Guglielmi, in: LÄ VI, 31.

[199] S. S. 63 ff.

Götterkindes schildern, großer Beliebtheit, so daß zu fragen ist, was die einzelnen Gruppen unterscheidet und inwieweit sie miteinander gleichgesetzt wurden.

Die *nbtjw.t* »die zur Herrin (oder: Goldenen) Gehörenden«, »Damen« oder mit dem Vollnamen *nbtjw.t Ḥw.t-Ḥrw* »Damen der Hathor« gehören zwar wie die Hathoren zum Gefolge der Hathor, spielen aber eine weniger bedeutsame Rolle als diese[200]. Sie stellen gleichfalls eine anonyme Vielheit dar. Sie können Kuh-Gestalt annehmen und ziehen als Ammen das Götterkind auf[201], in Frauengestalt tanzen sie ihm zu Ehren oder spielen das Tamburin[202]. Zu den Hathoren besteht eine enge Wesensverwandtschaft, so daß beide Gruppen hin und wieder füreinander eintreten[203]. Die durch ihre Musikantinnenrolle hervorgerufenen Ähn-

[200] Wb II, 242,8 f.; Clère, in: Ar.Or. 20, 1952, 639 f. Ob die beiden spätzzeitlichen Schreibungen [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen], die das Wb unter *nb.tj* zusammenfaßt, auch wirklich zusammengehören, läßt Clère letzten Endes offen, obwohl er, Daumas, a.a.O., 11, Anm. 72 und Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, 120, Anm. 1, für [Hieroglyphen] zur Lesung *rnnw.t* tendieren; vgl. auch die unsichere Lesung [Hieroglyphen] *rnw.t* »Amme«, »Wöchnerin« (?) im Pap. Ebers 809, s. Deines/Westendorf, Wörterbuch der med. Texte II, 1022. Bei unseren Texten liegt die eindeutige Schreibung *nb.tj* [Hieroglyphen] vor, s. auch Meeks, AL II, Nr. 78.2052; CD VIII 150, 19; vgl. ders., in: RdE 18, 1966, 213.

[201] Junker/Winter, Philae II, 318 f., beim Milchopfer vor Harpokrates in Anwesenheit der *Mr.t*: »Die Göttinnen vereinigen sich, um es zu nähren, diese [Hieroglyphen] *nb.tj* (?)-Frauen der Hathor geben ihm ihre Brüste«; s. auch Daumas, Mammisis, 189; von Osiris heißt es, Junker, Abaton, 13 »dessen Majestät die [Hieroglyphen] die *nbtj* (?)-Frauen der Hathor ihre Brüste zur Nahrung geben«; ähnlich von Ihi »in dessen Mund [Hieroglyphen] die *nb.tj*-Frauen ihre Brüste gegeben haben«, s. MD III 57 h = CD VI, 13,5.

[202] Junker/Winter, Philae II, 358; 359,23 f.: »Ich gebe dir die *nbtj*-Frauen, indem sie vor dir tanzen, und *ḥnktj*-Tänzerinnen, indem sie tun, was du liebst«. Zu den *nbtj*-Frauen als Tamburinspielerinnen, s. S. 93, Anm. 44; als diejenigen, welche Hathor mit Kränzen erfreuen, s. Drioton, Médamoud (1926), Inscriptions, FIFAO 4, 27, Z. 6. In einer Eulogie trägt Hathor, nachdem von den »*Mr.tj*, die ihre Schönheit preisen« die Rede war, die Titel »Herrin der Trunkenheit, Herrin des Gesangs, ... die Herrin der *nbtj*-Frauen, die Herrin der *ḥnktj*-Frauen«, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 98 f.; ders., Mammisis, 351 f.

[203] S. die Darstellung der Sieben Hathoren MD III, 76 a,b = CD VI, 118; MD III, 76 g = CD VI, 125; MD III, 76 h = CD VI, 130, wo es in den Rahmentexten von den *nbtj*-Frauen [Hieroglyphen] und den »schönen *nbtj* (?)-Frauen« heißt, sie seien »nützlichen Mundes (*3ḫ r3*) in den Rezitationen, kundiger Hand (*rḫ ʿ.wj*) mit den Sistren«, CD VI, 130,10.

lichkeit mit den *Mr.t*-Göttinnen bewirkt jedoch, daß man sie auch diesen assimiliert, wie Schreibungen beweisen, bei den die *nbtjw.t* das *Mr.t*-Logogramm als Determinativ an sich ziehen[204].

Eine wesentlich engere Beziehung als zu den *nbtjw.t* herrscht zwischen den *Mr.tj* und den Hathoren. Sie kann gelegentlich zu einer vollständigen Gleichsetzung führen, jedoch nur, wenn beide Gruppen als Musikantinnen fungieren.

Die Bezeichnung »Hathoren« begegnet schon in einem Sobekhymnus des MR, in dem der Gott »Weißgold der Götter, Gold der Stiere, Stier der Hathoren« heißt[205]. In verstärktem Umfang treten die gewöhnlich Sieben Hathoren genannten Gottheiten seit der Ramessidenzeit in Märchen, magischen Texten und Weihgaben in Erscheinung[206]. Sie entstammen wohl dem Bereich des Volksglaubens und wirken als anonyme Schicksalsgöttinnen, ähnlich unseren Feen, indem sie bei der Geburt des Kindes dessen künftiges Geschick verkünden und zugleich setzen[207], dem Nachwuchs ihre Fürsorge angedeihen lassen[208] oder als Bestimmerinnen der Lebenszeit und Todesart zum Schutz der Glieder[209] und gegen Krankheiten wie Kopfweh[210], Skorpionstiche[211] und gegen »Gift«[212]

---

[204] Daumas, Mammisis de Dendara, 226,10; s. S. 8, Anm. 36; s. CD VIII, 115,4 f., wo die *nb.tj*-Frauen neben den *Mr.tj* als Harfenspielerinnen (*ḏḫn*) genannt werden.

[205] Gardiner, in: RdE 11, 1957, 51 (pRam. VI, 95); Assmann, LL, 157. Vielleicht sind die sieben Uräen, die Hathor »verschluckt hat« (CT VI, 225 k-l), die also in ihr »aufgegangen« sind, Vorläufer der Sieben Hathoren, s. Allam, Hathorkult, 111; Westendorf, in: ZÄS 92, 1966, 136, Anm. 1.

[206] Zur positiv und negativ bewerteten Siebenzahl s. allgemein Heiler, Wesen und Erscheinungsformen der Religion, 167 f.; in Ägypten: Dawson, in: Aegyptus 8, 1927, 97 ff.; Moftah, in: CdE 39, 1964, 54 f.; Morenz, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals, ASAW 52, H. 1, 1960, 32 ff.; Index bei J.-Cl. Goyon, Les Dieux-gardiens et la genèse des temples, BdE 93/2, 1985, 42; zu unbestimmten Zahlengrößen (77 und 777) s. Derchain, in: RdE 26, 1974, 7 f. Möglicherweise deutet die Sieben ebenfalls auf eine unbestimmte Größe (Vielzahl) hin.

[207] pd'Orbiney 9,8; pHarris 500, vso 4,3, vgl. auch die sieben Jungfrauen in den gr. Zauberpapyri: Hopfner, in: ArOr 3, 1931, 138, und das Fortleben in der sog. Mithrasliturgie: Morenz, a.a.O., 33.

[208] Von Bissing/Blok, in: ZÄS 61, 1926, 83 ff. Fürsorge für das Kind ist wohl auch im Magischen Papyrus Turin gemeint, s. Pleyte/Rossi, Papyrus de Turin, Tf. 137,12.

[209] Deines/Grapow/Westendorf, Grundriß der Medizin IV, 171; V, 299 (Mezinischer pBerlin 3038, XXI, 8): »Die Sieben Hathoren sind es, die den Schutz für meinen Leib machen, so daß mein Leib wohlbehalten ist.«; Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978, 46, Nr. 74.

[210] In einer Drohung an die Götter: »Ich werde veranlassen, daß die Sieben Hathoren im Rauch zum Himmel fliegen«, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, 51, Tf. 29 (pChester Beatty V, vso 6,2); Var.: Černý, Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I, 12, pl. 16,6 (pDeM I vso 8,6).

[211] S. Massart, in: MDAIK 15, 1957, 176 (pGenf MAH 15274, rto III, 1), wo von den »sieben Wunden an der Stirn der Sieben Hathoren« die Rede ist; pLeiden 349 vso 4, 6, s. Stricker/de Buck, in: OMRO 21, 1940, 62; s. auch die »Sieben Kinder des Re«, Borghouts, a.a.O., 78, Nr. 108.

[212] So im Magischen pTurin, s. Pleyte/Rossi, a.a.O., und in den Leidener Magischen

angerufen werden. In ihrer übergreifenden Funktion, die sie mit der Hathor gemeinsam haben, als Fruchtbarkeits- und Liebesgöttinnen, zitiert man sie im Liebeszauber[213]; als böswillige Wesen, wiederum den Feen ähnlich, deren Mund verschlossen werden soll, kennzeichnet sie ein magischer Papyrus[214]. Ihre Rolle als Musikantinnen ist in dieser Zeit ohne Bedeutung[215].

Sie kommt erst in der Spzt. auf, als man sie an die verschiedenen Hathorkulte des Landes anschließt und damit die einzelnen anonymen Mächte als Lokalformen der Hathor interpretiert[216]. Vor allem die Listen von Edfu, Dendera und Philae vollziehen die Gleichung mit der Hathor, die als Herrin des Jubelns, der Musik und des Tanzes gilt[217]. Die Namen der Kultorte sind jedoch nicht kanonisch festgelegt, sondern wechseln häufig, wobei zwar einzelne Ortsnamen wiederkehren, andere aber neu auftauchen: ebenfalls ein Hinweis auf die Herkunft der Hathoren von anonymen Wesen. Wann die Zuordnung erfolgte, ist nicht sicher; der erste Beleg findet sich wohl in der Kapelle des Osiris-*wp-jšd* in Karnak[218] aus der Bubastidenzeit, der nächste, sichere, auf dem Naos des Pabasa an Thoeris aus der Zeit Psammetichs I.[219]; beidemal werden sie als Tamburinspielerinnen wiedergegeben. Ein Kult für die anonyme Vielheit hat

---

Papyri, s. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, 65. 69 (mit Var.); Borghouts, a.a.O., 21, Nr. 24: »Dann sollen die Hathoren erkennen, daß dein Herz herausgegangen ist«, was vermutlich mit ihrer Rolle als Schicksalsgöttinnen zu verbinden ist.

[213] Smither, in: JEA 27, 1941, 131; Posener, Catalogue des ostraca hiératiques littéraires I, Tf. 31, No. 1057: »Gegrüßt seid ihr Sieben Hathoren, die ihr mit roten Bändern geschmückt seid«. Zu Hathor, der »Herrin des roten Stoffes«, s. Edfou I, 57; Junker/Winter, Philae II, 344 f.; vgl. Borghouts, a.a.O., 78, Nr. 108.

[214] Stricker/de Buck, in: OMRO 21, 1940, 62.

[215] In der Ramessidenzeit werden sie nur selten in den Texten als Tamburinspielerinnen erwähnt, so neben den *špsw.t* in dem »Blessing of Ptah«: »Die großen 'Edeldamen' des Hauses des Ptah und die Hathoren des Hauses des Atum sind im Fest, ihre Herzen sind in Freude, ihre Hände halten das Tamburin, und sie jubeln, wenn sie deine schöne Gestalt sehen«, s. Kitchen, Ram. Inscriptions II, 264; Edgerton/Wilson, Historical Records, 121; Quaegebeur, Le dieu égyptien Shai, 159; te Velde, De Zegeningen van Ptah-Tatenen, in: Schrijvend Verleden, MVEOL 1983, 355 ff.

[216] Im ptol. Tempel von Dêr el-Medine werden sieben Erscheinungsformen der Göttin genannt: »Du offenbarst dich, gefeiert als Hathor, die Große, die Geliebte des Re, in sieben Gestalten«, zitiert nach Brugsch, Religion und Mythologie, 319.

[217] Edfou I, 440, Tf. 34^b; Chassinat, Mammisi d'Edfou, 29 f., 32 f., Tf. 15, 74; CD VI, 15, Tf. 452, 459, 460; Paralleldarstellung: CD VI, 118 f., Tf. 547; Daumas, Mammisis de Dendara, 129 f., Tf. 60; Daumas, Mammisis, 415 (Übers.); PM VI, 54, 72 (d)-(e); CD II, 95 f., Tf. 115/116; Junker, Philae I, 244 f., Abb. 142/143; Junker/Winter, Philae II, 221 ff., vgl. 128 ff.

[218] PM II^2, 204 (7); Leclant, in: Or. 20, 1951, Tf. 53 (15); Ausschnitt mit drei Hathoren, s. Chevrier, in: ASAE 51, 1951, 554, Tf. 2.

[219] CG 70027; Roeder, Naos, 106 ff., Tf. 37; Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun, ÄA 37, 1981, I, 63 (p 20); PM II^2, 299. Auf dem Naos mit einer Statuette der Thoeris ist der Verstorbene vor den Sieben Hathoren dargestellt.

noch in der Spzt. weiterbestanden. Aus dem Festkalender von Edfu[220] ist ein »Fest der Fahrt der Hathor zur Pachet[221] (Speos Artemidos), dem Tempel der Sieben Hathoren in diesem Monat«, bekannt, das man am 21.-30. Mechir feierte.

Ihr Auftreten bei der Geburt des Götterkindes hängt sicher mit ihrem Aspekt als Schicksalsgöttinnen und Hüterinnen des Nachwuchses zusammen, jedoch deutet ihre Rolle als Tamburinspielerinnen darauf hin, daß sie als untergeordnete Dienerinnen ursprünglich einer anderen Glaubenssphäre als der des Tempelkultes angehörten und erst nachträglich in den Hathorkult eingegliedert wurden. Sie fungieren schließlich nur noch als Musikantinnen im Dienst der großen Göttin. Als Folge der Angleichung an die verschiedenen lokalen Hathorkulte beschränken sich die späten Spekulationen auch nicht mehr auf die Siebenzahl, sondern erweitern sie auf 12[222], 14[223], 24[224] oder sogar auf 63 (9 × 7)[225].

Wenn auch die Hathoren fast durchweg als Tamburinspielerinnen dargestellt werden[226], so ist ihre Tätigkeit im Kult jedoch eine wesentlich vielfältigere. Sie vollführen Tänze verschiedener Art (*jb3*, *ḫbj*, *ḥbg*) und wirken als Sängerinnen. Gerade die Termini, die in ihren Liedern für den kultischen Gesang verwendet werden, *nhm* »jubeln«, »Pauke spielen«, *dḫn* »singen« (zur Harfe) und *ḥsj* »musizieren«, »singen (zur Harfe)«[227], begegnen in den *Mr.tj*-Begleittexten auf Schritt und Tritt, so daß sich die Funktionen beider aufs engste berühren. Während aber die *Mr.tj* von Hause aus als Adorantinnen und Verkörperungen des Kultgesangs zu betrachten sind, hat man den Hathoren die Rolle des himmlischen Kultpersonals in größerem Umfang erst in der Spzt. übertragen.

In den ihnen beigeschriebenen Hathor-Hymnen treten sie als Preisende und Besänftigerinnen der Göttin auf, so auf einem Fragment des

---

[220] Edfou V, 352,2; Alliot, Culte d'Horus, 229, 268, Text: 217, Z. 3.

[221] Der Name *P3ḫt* wird, da mit »Stadt«-Determ. versehen, sicher als Örtlichkeit betrachtet.

[222] Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, Bibl. Aeg. III, 39 (Sokaris-Ritual 20, 1 ff.).

[223] 2 × 7 vogelgestaltige Hathoren mit Frauenkopf und Hathorgehörn bei der Geburt des Götterkindes in Erment, s. LD IV, 60.

[224] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 11 f., Tf. 15,12. Unter den im Hathorkostüm erscheinenden Gottheiten mit Palmrispe und Sistrum befinden sich auch Neith, Isis u.a., so daß von Hathoren im eigentlichen Sinn nicht mehr gesprochen werden kann.

[225] Daumas, Mammisis de Dendara, 101-103, Tf. 69, und Rückseite der Tür: Tf. 67; auch in den ramessidischen Zaubersprüchen gegen Skorpione sind gelegentlich schon 160 Hathoren bezeugt, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, I, 61; II, pl. 36 (pChester Beatty VII, vso 1,1-4).

[226] Zu den ältesten Belegen gehören neben dem »Blessing of Ptah« die auf der Kapelle des Osiris-*wp-jšd* und des Pabasa-Naos.

[227] CD III, 133; CD VI, 17,38,8,14 = Junker, in: ZÄS 43, 1906, 105 ff.; Junker/Winter, Philae II, 220 f., 326 ff.

römischen Mammisi in Dendera:[228] »Sie ist die Einzige, die Herrin des Königshauses, ohne deren Wissen man keine Pläne machen kann«. Im Mammisi des Nektanebos werden sie aufgefordert:[229] »Seid gnädig zu ihr, ihr Hathoren, die ihr im Horizont (Sanktuar) seid!« Im Mammisi von Kom Ombo gehören sie zu den Jubelnden, wenn Hathor-*Tꜣ-sn.t-nfr.t* ihrem Sohn das Leben schenkt:[230] »Paukenklang (*mdw nhm*) ertönt auf der Erde[231], er erreicht den Himmel, die Neunheit des Re ist im Jubel, die Hathoren in Festfreude (*m mk*).«

Als besonders aufschlußreich für die Frage der Abgrenzung beider Gruppen erweisen sich Texte, die die Hathoren und *Mr.tj* nebeneinander nennen. Eine Inschrift des Dachtempels von Dendera legt die Funktion beider im Kult folgendermaßen fest:[232] »Es gleicht die Halle (*hꜣj.t*)[233] dem Horizont des Himmels (*nn.t*), dem Horizont der Horizontischen in Dendera. Götter und Göttinnen von Ober- und Unterägypten preisen (sie) wegen der Größe ihrer Macht. Die Hathoren spielen das Tamburin, die *Mr.t*-Göttinnen die Harfe (*dḫn*)[234]«. Ein längerer Hathorhymnus unterscheidet ebenso deutlich zwischen den tamburinspielenden Hathoren und den harfeschlagenden *Mr.tj*:[235] »Die Hathoren spielen für sie ihre Tamburine«, heißt es in einer Strophe des Textes, während die letzte, wie häufig in Hymnen von der 3. Person in die 2. überwechselnd[236], Hathor mit den Worten preist: »Die *Mr.t*-Göttinnen spielen Harfe (*dḫn*) für deine Majestät, oh Hathor, Große, Herrin von Dendera[237]. Möge dein gnädiges Antlitz auf König N ruhen.«

Daß die *Mr.tj* mit den Hathoren ausdrücklich gleichgesetzt werden, ist m.W. nur einmal belegt. In der Beischrift zur 3. Tamburinspielerin auf der bekannten Darstellung in der südlichen Krypta Nr. 2 in Dendera,

---

[228] Daumas, Mammisis de Dendara, 290,10; Otto, Gott und Mensch, 17.

[229] Daumas, in: RdE 8, 1951, 31 ff., bes. 41, s. die Ergänzung am Textende.

[230] KO I, Nr. 45; Gutbub, Textes fondamentaux, 324; vgl. KO I, Nr. 30; Gutbub, a.a.O., 322, 325; Daumas, Mammisis, 304. *mdw nhm* bezeichnet auch die Jubelmusik beim Überreichen des goldenen Kranzes, s. S. 86, Anm. 173.

[231] Bei der Jubelbezeugung liegt diesmal die ungewöhnliche Reihenfolge Erde-Himmel vor.

[232] Dümichen, Resultate der 1869 nach Ägypten entsendeten archäologisch-photographischen Expedition, Tf. 50, Z. 11; CD VIII, 37,6-9.

[233] Zu *hꜣj.t*, s. Daumas, Mammisis, 84 (»vestibule«).

[234] *dḫn* bezeichnet nicht nur die Geste und Tätigkeit der Sänger und Chorleiter, s. S. 89, 264 f., sondern auch wie hier das »Musizieren mit der Harfe (oder Handpauke)«, s. Wb V, 484, 11 ff.; CD VIII, 115,5.

[235] CD III, 133,10 ff.

[236] Vgl. Assmann, LL, 3.

[237] Zur Lesung von [Hieroglyphe] als *nb.t Jwn.t*, s. Junker, in: ZÄS 43, 1906, 114.

einem schmalen Durchlaß zwischen dem 1. und 2. Raum[238], wendet sich die »Hathor der Sykomore«[239] an die große Hathor von Dendera:

> »Ich tanze der Herrin von Buto[240] im Heiligtum (*ḫm*) ihres Ka, der verborgen im Raum (*šzp.t*)[241] ihrer Majestät ist. Ihr Leib (= sie) jubelt, wenn sie mich sieht. Was die *Mr.tj* angeht, so freut sich (*mfk*) ihr Herz, wenn diese (Hathor) sie sieht.«

Da in der Krypta nirgendwo *Mr.tj* erwähnt oder abgebildet sind, läßt sich der Text schwerlich anders interpretieren, als daß zwei der Hathoren mit *Mr.t* bezeichnet werden. Man faßt wohl hier die *Mr.tj* unter dem Oberbegriff »Hathoren« zusammen oder belegt umgekehrt die Hathoren als Lobpreisende mit dem Namen *Mr.tj*.

Auch in der Darstellung macht sich die Angleichung gelegentlich bemerkbar, so erscheinen sechs (?) »Hathoren« mit dem typischen Kopfschmuck der *Mr.t*, den beiden Wappenpflanzen, als Tamburinspielerinnen vor einer Göttin, wohl der Hathor, auf einer Türsturzszene in der *js.t msḫn.t* im Dendera-Tempel[242]. Zwar tragen auch andere Musikantinnen-Priesterinnen hin und wieder Binsen- und Papyrus-Kronen[243], befriedigend aber läßt sich die Veränderung der Hathorenhaartracht nur mit einer Übernahme des *Mr.t*-Kopfschmuckes erklären.

Wenn beide Gruppen hintereinander genannt werden, wie z.B. im Ritual des Sokarisfestes (pN 3176 Louvre)[244], ist die Entscheidung, ob eine Angleichung, eine Apposition, oder eine Aufzählung vorliegt, schwierig: »Die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen (*ḥkn*) dich (die Überschwemmung), die beiden klagenden Schwestern des Osiris, die Hathoren, die Bilder (*smw*)[245] der Götter, die Verklärerinnen am großen

---

[238] Auf der Nordwand des Ganges sind drei, auf der Südwand vier Hathoren dargestellt, s. CD VI, 15 f., Tf. 452, 459, 460 = MD III, 59. Ihr Lied, das von Junker, in: ZÄS 43, 1906, 105 ff. übersetzt wurde, findet sich CD VI, 17,38,8,14. Auf der Parallelszene in der westlichen Krypta Nr. 2, die ebenfalls in dem engen Durchlaß zwischen dem 1. und 2. Raum angebracht ist, werden *Mr.t*-Göttinnen nicht erwähnt, s. CD VI, 118 f., Tf. 541, 547 = MD III, 76 h. Auch hier wird die Musik an Orten mit »Schwellen«-Charakter vollführt, s. S. 220.

[239] Kurzform des häufig belegten Hathornamens »Herrin der südlichen Sykomore«, s. die Sieben Hathoren bei Junker/Winter, Philae II, 222 f.

[240] CD VI, 15,3. Hathor; *Pj.t* »die von Buto« ist auch als Hathor-Epitheton belegt, Wb I, 490,3.

[241] Wohl Bezeichnung für »Krypta«; vgl. Meeks, AL III, 79.3065.

[242] CD II, 95 f., Tf. 115. 116, darunter auch Tefnut und Neith.

[243] S. Kap. I, Anm. 114.

[244] Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 9 f., 13 f.; vgl. die Darstellung auf dem Kopenhagener Sarg, Tafel XI.

[245] Eine genaue Untersuchung des terminus *sm*, der nach Wb IV, 121,11 f. »Gestalt«, »Bild« eines Gottes meint, steht innerhalb der Gott-Bild-Theologie noch aus. In Dendera ist ein »Atelier der Statuen« (*wḫr.t sm*) bezeugt, Belege: Meeks, AL II, 78.3511. Oder ist *smw.t* »Priesterin, Klagefrau« zu lesen, s. Meeks, AL II 78.3509?

Fest, sie spielen dir Menat und Sistrum.« Der erste Teil der Gleichsetzung, der der *Mr.tj* mit den beiden Klagefrauen, ist häufig zu belegen[246], während der zweite recht selten ist, jedoch durch eine Inschrift im Grab des Neferhotep aus der Zeit Haremhabs bestätigt wird, wo sieben Frauen zusammen mit den klagenden Schwestern angerufen werden[247]. Zwar könnte eine stufenweise Angleichung der *Mr.tj* an die Klagefrauen, die dann wiederum als ein Teil der Hathoren verstanden würden, vorliegen, eine Aufzählung zweier Gruppen scheint aber wahrscheinlicher.

Daß sie auch auf den Darstellungen zusammen auftreten, ist naheliegend. Auf der Südwand des 2. Raumes im Mammisi von Philae[248] sind symmetrisch je zwei Paare in zwei Registern abgebildet. Das erste Paar besteht aus einer »oberägyptischen *Mr.t* im Westen (*ḫnt jmnt.t*)«, die die Hände im *ḫn*-Gestus erhoben hat, und der tamburinspielenden »Hathor, Herrin von Theben«, das Paar darunter ebenfalls aus einer »oberägyptischen *Mr.t* im (*ḫnt*) Westen« und der »Hathor, Herrin von Dendera, Auge des Re, Herrin des Himmels«[249]. Auf dem westlichen Teil der Wand sind es »die unterägyptische *Mr.t* [im (*ḫnt*)] Westen« und die tamburinschlagende »Hathor, Herrin des 'roten Sees'«[250], die den Harpokrates begrüßt: »Willkommen, willkommen, Harpokrates, Sohn der Isis. Die Götter tragen alles Leben und Glück für deine Nase.« Das darunter befindliche Paar wird wiederum von einer »unterägyptischen *Mr.t* im (*ḫnt*) Westen, die den Harpokrates, den Sohn der Isis, beschützt«[251], und der »Hathor, Herrin von *P3wnw*«, die ihm ein Gefäß opfert, gebildet[252].

Neben ihrer üblichen Rolle als Jublerinnen bei der Geburt des Horus wirken Hathoren und *Mr.t*-Göttinnen noch als gute »Feen«, indem die ersteren ihm Leben und Glück verkünden und die eine der »unterägyptischen *Mr.tj*« als Beschützerin des Gotteskindes auftritt, eine Funktion, die von ihrem Aspekt als Kronengöttin stammt[253] oder aber von den Hathoren auf sie übertragen worden sein könnte. Warum beide *Mr.tj*-Gruppen,

---

[246] S. S. 231 ff. Er beruht auf der Gleichsetzung der *Mr.tj* mit Isis und Nephthys, s. z.B. Junker, Stundenwachen, 93; Edfou I, 214; Fakhry, Baḥria Oasis I, 103, Fig. 59.

[247] Barguet, a.a.O., 14; vgl. auch Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 f.; s. S. 237.

[248] Junker/Winter, Philae II, 126 f..

[249] In Philae wird die große Hathor von Dendera als untergeordnete Musikantin betrachtet.

[250] Sie erscheint auch sonst unter den Sieben Hathoren, s. Junker, Philae I, 248,15; Brugsch, Thesaurus, 800.

[251] Vgl. dazu das »unterägyptische«, östliche Gegenstück, die Göttin »*Ḫnt-j3bt.t*, Sachmet, die ihren Sohn in *Ṯ3rw* schützt«, s. Edfou V, 101,15 f. In der Eulogie auf Ihi, CD V, 157, beschreibt man die *Mr.tj* ebenfalls als Schutzgöttinnen des Gotteskindes: »Die *Mr.tj* umgeben ihn, indem sie seine Glieder schützen. Es schließen sich (*sbḫ*) die Flügel um ihn zu seinem Schutz«.

[252] Auf dem östlichen und westlichen Türpfosten befinden sich weitere vier Paare tamburinschlagender Hathoren.

[253] S. S. 213 f.

die ober- und unterägyptische, das Epitheton *ḫnt jmnt.t* tragen, läßt sich schwer erklären. Vermutlich bildet es das Gegenstück zur Isis/*Mr.t ḫnt j3bt.t*, die Tanis zuzuordnen ist und ebenfalls in Philae erscheint[254]. Auffallenderweise tragen sowohl die ober- wie die unterägyptischen *Mr.t* den Papyruskopfputz.

Auch in der Türumrahmung des Eingangs zur *wꜥb.t* in Dendera[255] erscheinen die *Mr.tj* zusammen mit den Sieben Hathoren. Auf der östlichen, stark zerstörten Darstellung ist im unteren Register die oberägyptische Göttin mit weißer Krone in üblicher Manier als Harfnerin mit der großen Bogenharfe, als »oberägyptische *Mr.t*, [Herrin o.ä.] der Kehle« abgebildet, während über ihr die sistrentragende Königin und drei tamburinschlagende Hathoren dargestellt sind. Auf der westlichen Seite ist es die »unterägyptische *Mr.t* mit verklärender (*3ḫ*) Kehle« zusammen mit den restlichen vier Hathoren.

Den Abschluß eines Aufzugs tamburinschlagender und sistrumspielender Hathoren bildet die ober- bzw. unterägyptische *Mr.t* auch auf zwei Soubassements im Hypostyl des römischen Mammisi in Dendera[256]. Neben dem Lied der Hathoren ist nur die Beischrift zur oberägyptischen Göttin erhalten: »Die oberägyptische *Mr.t*, die Herrin des Singens zur Harfe, die Herrin der Kehle«.

6. Zusammenfassung

Die Vorstellung von der *Mr.t* als einer Ressortgöttin der Musik ist seit dem AR zu belegen. Sie tritt dort als Berufsgöttin der Sänger, im MR und NR auch als Schutzpatronin der Harfen- und Leierspieler auf. Eine Zweiteilung in eine ober- und unterägyptische Erscheinungsform wird bereits, wenn auch nicht generell, vollzogen, wobei die »oberägyptische« Variante bevorzugt wird. *Mr.t* gehört sicher nicht zu den »poetischen« Personifikationen wie etwa die »Domänen« im AR, sondern wird — aus-

---

[254] Zu *Mr.t*/Isis *ḫnt j3bt.t* s. Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 70 f.; 142 ff.; zu *Ḫnt-j3bt.t* als einem Kultnamen Edfus s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 262; zu der »oberägyptischen *Mr.t ḫnt j3bt.t*« in Philae, die hinter dem König Ptolemaios II. die Libation vollführt, s. Bénédite, Philae, 50 f.; Tf. 19 (IV) (wo statt *Mr.t* ein unterägyptischer »Nil« abgebildet wird, s. PM VI, 242; Vertauschung mit Tf. 16) Was freilich als »westliches« Gegenstück zu Tanis, bzw. Philae (oder Edfu?) zu gelten hat, ob etwa Kom el-Hisn *ḫnt Jmnt.t* (*Jm3w*), s. Kurth, a.a.O., 129, 219, Helck, Gaue, 153 f., oder Abydos, muß offen bleiben.

[255] CD IV, 218 f., 219 f., Tf. 304. In dem stark zerstörten Begleittext heißt es: »... zusammen mit der oberägyptischen *Mr.t*, die (?) Harfe spielt für [deinen Ka?], Hathor ... in *ḥw.t šps.t* (Sanktuar des Dendera-Tempels, s. Gauthier, DG IV, 133) derjenigen, die dem *pr-šps.t* (Gauthier, DG II, 133) vorsteht«.

[256] Daumas, Mammisis de Dendara, 245, Tf. 112. 112 bis; nur die Texte der Rückseite sind lesbar.

gehend von der Ritualfigur — als götterweltliches Modell des Sängerstandes betrachtet und im Volksglauben als wirkliche Hierophanie erfahren. Da ihr Verehrerkreis aus Sängern und Saiteninstrumentenspielern besteht, liegt ein Vergleich mit den griechischen Musen nahe[257]. Während die Musen den Gesang selbst verkörpern, d.h., die Muse selbst durch die Stimme des Sängers singt, ist in Ägypten der Sänger ein »Gottesdiener« (*ḥm-nṯr*), wobei freilich die Relation zwischen *ḥm-nṯr*-Titel und Ressortgott kaum zu konkretisieren ist[258].

Neben der Stele der 19. Dyn. mit einem Gebet, wo *Mr.t* wahrscheinlich als Ka-Statue der *Nḥm.t-ꜥwꜣj* verstanden wird, erwähnen mythologische Episoden von Loskalendern und magischen Texten ihre Funktion als Sängerin auf der götterweltlichen Ebene. In offiziellen Texten wird sie von der 18. Dyn. an auch mit der Ikonographie des Sonnenlaufs verbunden und gehört zu der Jubelgemeinde beim Sonnenaufgang.

Erst in gr.-röm.Zt. erscheint sie in den Darstellungen der Tempel als eine sich mit der Harfe begleitende Sängerin, vorzüglich in Besänftigungsritualen. Als Ressortgottheit bei den Sockelprozessionen geht ihre Funktion nicht über die einer Adorantin und Verkörperung der Kultmusik beim feierlichen Erscheinen der Gottheit hinaus; ihr Gestus ist dabei unspezifisch. Ihre Übernahme in die spätzeitlichen Rituale macht zwar deutlich, daß der Tempelkult auf Altes zurückgreift und Vorstellungen des Volksglaubens in seine institutionalisierten Frömmigkeitsformen aufnimmt, aber sie scheint eher einem systematischen Interesse als einer persönlichen Hinwendung zu verdanken zu sein. *Mr.t* nimmt dann in dem nach Funktion und Gestalt der Götter ausdifferenzierten System eine feste Stellung ein und ist für die kultische Musik zuständig, teilt aber diese Funktion mit den Hathoren und den *nb.tj*-Frauen, an die sie auch angeglichen wurde, sowie den »Edeldamen« und verschiedenen anderen Musikantinnen und Wesen aus dem Tierreich, deren Laute als Jubelgeräusche interpretiert werden. Auf der realweltlichen Ebene in der Kult-Praxis entsprechen ihr das — vor allem weibliche — Kultpersonal und die Verehrergemeinde der *pꜥ.t* und *rḫj.t*.

Als Ressortgottheiten haben die *Mr.t* eine den ökonomischen Göttern und dem König ähnelnde Mittler-Stellung inne, indem sie dem obersten Ritualherrn das zum Ritualvollzug Notwendige liefern. Sie sind deshalb

---

[257] S. W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 1955, 71; Latte, Hesiods Dichterweihe, in: Antike und Abendland 2, 1946, 152 ff.

[258] Sicher ist der Umfang des Kultes, die der *ḥm-nṯr*-Titel und Berufsgottheit beinhaltet, als nicht sehr groß anzusetzen; denkbar wäre in der Kultpraxis — etwa vor dem Auftritt der Sänger — eine Gebetsgebärde, ein Anruf oder ein Opfer an eine *Mr.t*-Figur, ähnlich wie die Schreiber eine Spende aus ihrem Wassernapf für Thot und Imhotep darbringen, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep, 19 ff.; vgl. Tb 94.

stets in einer Richtung mit ihm, der die Gaben der Welt empfangenden Gottheit gegenüber, dargestellt. Ihre Teilnahme am Kult war wohl auf den des Festes beschränkt.

Sie verkörpern die Kultmusik, die »Jubel«, »Frohsinn« und »Rausch« bei der empfangenden Gottheit hervorruft und eine eindämmende Wirkung auf die bedrohlichen Aspekte hat. Daß man die emotionale Komponente der Musik, ihre, die seelischen Bewegungen in Einklang bringenden, Lebensfreude und Harmonie stiftenden Eigenschaften, auf *Mr.t* übertragen hat, macht auch die ins Negative verkehrte Beschreibung ihrer »Tätigkeit« in den »Büchern und Sprüchen gegen den Gott Seth« offenbar[259]:

> »Du hast über die *Mr.tj* gesagt, ihr Elend (*m3r*, Var.: *ḫrjj* 'Streit') sei es ja, was sie als Gesang des Rituals sängen (*hsj jḫ.t*) (Var.: Elend und Leid sei das, was sie veranstalteten). (Nun) kommt der, welcher dich demütigt, wenn Re am Morgen erscheint, (denn) du bist ein Wind des Mondes.«

Da der Text nach dem Schema angelegt ist, zuerst die Verbrechen des Seth, zumeist Verstöße gegen die kultische und mythische Ordnung, dann die darauffolgende Bestrafung zu nennen, liefert er eine negative Entsprechung der positiven Eigenschaften der Göttinnen. Die Sünde des Seth besteht darin, die *Mr.t*-Göttinnen verleumdet zu haben, wofür er dann bei der Epiphanie des Sonnengottes mit einer Beschimpfung bestraft wird[260].

Die Epitheta der *Mr.t* sind, wie in spätzeitlichen Texten üblich, in feste Formeln gefaßt. Die häufigste, mit der man das Ressort der Musikgöttin umschreibt, ist die einer »Herrin der Kehle«, wobei für »Kehle« sehr verschiedene Bezeichnungen gewählt werden können. Daß man sich ihrer nach unserem Ermessen willkürlich bedient, liegt vermutlich daran, daß man Eintönigkeit bei den zumeist symmetrisch angeordneten Ritualen vermeiden wollte. Die ausführlichere Bezeichnung »mit angenehmer (oder: nützlicher) Kehle« drückt denselben Sachverhalt aus, wobei gelegentlich noch frei formulierte Zusätze vorkommen, wie etwa »mit deren Gesängen die Goldene zufrieden ist«. Spezifisch für sie als Harfnerin ist der Beiname einer »Herrin des Singens zur Harfe«. Andere Formeln wie »Herrin des Jubels«, »des Frohsinns« oder »der Trunkenheit« sind ihr wegen ihrer Wesensverwandschaft mit den Rauschgöttinnen zuteilgeworden, d.h., sie gehen auf sie wegen des reziproken Verhältnisses zwischen dem, wessen die Gottheit bedarf, und dem, was sie gewährt, über.

---

[259] S. Schott, Urk. VI, 136 f. in dem als »Festkalender der Freveltaten des Bösen« bezeichneten Teil, dessen älteste erhaltene Abschrift aus der Zeit Nektanebos' stammt.

[260] Daß *sḥtp* »Anbetung, Verehrung, Besänftigung« der Götter ebenso wie die anderen Opfer zur Harmonie und Maat gehören, hat Assmann, Der König als Sonnenpriester, 63, anhand eines anderen Textes klar dargelegt.

Aussagen, die über ihre Wirkungsweise als Musikantin und Besänftigerin des Göttergrimms hinausgehen, solche, die E. Otto »religiösmoralischen Inhalts« genannt hat[261], kommen in unserem Zusammenhang nicht vor, sie erwachsen ihr erst aus ihrer Gleichsetzung mit der Maat.

Kulttopographische und mythische Angaben sind recht spärlich. Als Gegenstück zu einer »oberägyptischen *Mr.t ḫnt Ḥw.t-Sḫm*« in Dendera wird eine »unterägyptische *nb.t Ḫrm*« erwähnt, wobei *Ḫrm* nicht genau zu identifizieren ist, weil es als Name von Kanälen mehrfach in Unterägypten, als der einer Domäne des Edfu-Tempels jedoch in dessen Umkreis anzusetzen ist[262]. Der Beiname *ḫnt jmnt.t*, den zwei ober- wie unterägyptische *Mr.tj* in Philae tragen, ist sicher nicht im Sinne einer allgemeinen Himmelsrichtung, als Andeutung eines Anspruchs auf die vier Weltgegenden (Westen = rechts = Norden = Unterägypten) zu verstehen, denn dann vermißte man *j3bt.t* »Osten«, sondern zielt auf bestimmte Kultorte, wobei man bei dem unterägyptischen *ḫnt jmnt.t* an den 3. unterägyptischen Gau (*Jmnt.t*) und seine Metropole Kom el Hisn, bei dem oberägyptischen hingegen an Abydos denken könnte. Ein selbständige Ortsgottheit war *Mr.t* sicher nicht. Es scheint mir auch fraglich, ob aus den oben erwähnten Epitheta (*ḫnt Ḥw.t-Sḫm*, *nb.t Ḫrm* und *ḥrj-jb Nbj.t*) geschlossen werden kann, daß sie am Kult der Hauptgottheit partizipierte und zu den theoi naoi gehörte, da sie lediglich auf der Seite des Königs am Opfer teilnimmt. Sie ist demnach nicht Empfängerin, sondern Spenderin der Opfergabe. Vermutlich besagt der Ausdruck *ḥrj-jb* und *ḫnt* + Tempel oder Toponym nur, daß sie in dem betreffenden Raum agierend vorgestellt wurde[263]. Ein Indiz für einen Kult stellen m.E. solche Epitheta auf der Spenderseite nicht dar.

Wenn auch den *Mr.t*-Göttinnen im System des mit großem inszenatorischen Aufwand betriebenen Tempelkultes der gr.-röm.Zt. ein fester Platz zugewiesen wurde, so besagt das noch nichts über die Glaubenswirklichkeit. Die in der Ramessidenzeit und verstärkt in der Spzt. aufkommende Neigung, die Vielheit der Gotteserscheinungen als Vergegenwärtigung eines transzendenten Gottes zu erleben, wie sie J. Assmann für die

---

[261] Otto, Gott und Mensch, 8.

[262] Falls nicht das hebr. *šrm* »Sänger« gemeint ist, s. S. 82, Anm. 157.

[263] Da eine genaue Untersuchung über die hierarchische Gliederung und die Art der Bindung innerhalb der mit *nb*, *ḫnt*, *ḥrj-tp*, *ḥrj-jb*, *m* und *ntj m* und Toponym gebildeten Epitheta aussteht und verschiedene untereinander austauschbar zu sein scheinen, s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11,182 ff., ist hier Vorsicht geboten. Grundsätzlich scheint es m.E. möglich, daß auch kleinere Götter, wie z.B. Ressortgottheiten, die über keinen Hauptkultort verfügen, entsprechend der Funktion des Tempelraums und des Rituals die Beinamen *ḥrj-jb* »zu Gast in« oder *ḫnt* »in« heißen.

Amun-Re-Theologie und E. Otto für die Biographien festgestellt haben[264], legt auch bei der *Mr.t* die Vermutung nahe, daß sie dem Prozeß der Entleerung unterworfen war und, trotz der Versuche spätzeitlicher Theologen, an alte Traditionen anzuknüpfen, nur mehr eine allegorisch-metaphorische Bedeutung hatte.

---

[264] S. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 221 ff.; Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 32 ff.

KAPITEL IV

Der »Kehle«-Aspekt der *Mr.t*

1. *Mr.t* als »Herrin der Kehle« bei der sog. Gliedervergottung

Eng verbunden mit der Vorstellung der *Mr.t* als einer »Herrin des Singens« ist die einer »Herrin der Kehle«. Wenn auch die Ägypter die Einzelheiten der Kehlkopfanatomie nicht genau kannten, so waren sie sich doch bewußt, daß der Kehlkopf das Stimmorgan war. Die Verwirrung beim Gebrauch des Wortes »Kehle«, einmal für den Kehlkopf und zum anderen für die Speiseröhre, die bis heute andauert, war auch in Ägypten gang und gäbe[1]. Da Singen den Bereich »Kehle« einschließt, ist es einsichtig, daß man *Mr.t* dafür als »zuständig« betrachtete. Die ältesten Belege — aus funerären und magischen Texten — bezeichnen sie als »Herrin der Kehle«. Daß sie identisch mit ihrem Bereich ist und selbst »Kehle« heißt, ist eine Weiterentwicklung der Vorstellung, die erst in gr.Zt. vorgenommen wird. Die Zuordnung der »Kehle« zum Bereich der *Mr.t* ist zwar erstmals im NR greifbar, sie kann aber im Volksglauben schon vorher stattgefunden haben[2].

Sie kommt im Totenbuch und in einer eng begrenzten Gruppe von Texten magischen Inhalts vor, denen der sog. Gliedervergottung. Bei ihnen erfährt jedes einzelne Glied des Toten für sich eine Vergottung, d.h., es wird mit einem Glied eines Gottes oder einem Gott selbst »identifiziert«[3]. Der Sinn solcher Aufzählungen, die gelegentlich in der Art einer Liste abgefaßt sind, besteht vor allem darin, die körperliche Unversehrtheit des Toten zu gewährleisten. Gleichsetzungen mit bestimmten Göttern finden sich bereits in den Pyramiden- und Sargtexten[4]. Die Vorstellung wird ihren Ursprung im Balsamierungsritual haben, wo der Schutz einzelner Glieder bestimmten Gottheiten unterstellt wird; in den späteren magischen Texten haben die Listen das Ziel, keine Lücke in der

---

[1] S. Grapow, Anatomie und Physiologie, Grundriß der Medizin I, 47; die »rechte« Kehle ist heute die Speiseröhre, während die »falsche« die Luftröhre ist, vgl. die idiomatische Wendung für »sich verschlucken« »etwas in die falsche Kehle bekommen«.

[2] Vgl. die Herkunft der Sieben Hathoren, s. S. 94.

[3] Bonnet, Der Gott im Menschen, Studi in memoria di Ippolito Rosellini I, 237 ff., bes. 244 f.; Altenmüller, in: LÄ II, 624 ff.; Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen II, AH 3, 1976, 142 ff.

[4] Pyr. Spruch 215. 539; zu CT s. die Liste bei B. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten, 250 ff.

Ausrüstung des Toten zu lassen[5]: »Es ist kein Teil an ihm ohne Gott von seinem Kopf bis zu seinen Füßen!« bildet die Quintessenz solcher Aufzählungen.

Die Gleichsetzungen wechseln von Text zu Text[6], weil sie durch verschiedene Identifikationsprinzipien hervorgerufen werden. Vorherrschend sind Funktionen und Eigenschaften von Göttern, aber auch mit Vergleichen und Wortspielen, selbst Schreibfehlern bei der Reihenfolge ist zu rechnen.

Mr.t wird bereits im Totenbuch des Anii, Kapitel 42, als Herrin der Kehle verstanden, während in CT Sp. 761 (VI, 391 m) Nut als Gebieterin über diesen Bereich angesehen wird, wobei man sie mit dem Begriff *ḥtj.t* »Kehle« (als Atmungsorgan)[7] verbindet, *Mr.t* jedoch bei Anii und den späteren Texten stets im Kontext mit *ꜥšꜥš.t* vorkommt[8]:

»Die Kehle des Osiris Anii ist (wörtl.: fungiert als) die *Mr.t*«.

Dieselbe Aussage findet sich auch in verwandten magischen Texten des NR, bei denen ein Krankheitsdämon, zumeist das »Gift«, vom Menschen abgewehrt werden soll. Im Magischen Papyrus Turin umfaßt die Aufzählung folgende Glieder samt den Göttern, mit denen sie identisch sein sollen[9]: »Sein Kinn ist *Sḫm.t*. Sein *ḫrr*[10] ist der *Bnw*, der von selbst entstand. Sein Arm ist Nut, die die Götter gebiert. Seine Nase ist Thot. Sein Herz ist Cheper. Seine Kehle (*ꜥšꜥš.t*) ist die *Mr.t* von Oberägypten«. Ebenso wird im Magischen Papyrus des Vatikan III, 8 und im pChester Beatty VII, vs 3, 4 *Mr.t* als die Gottheit genannt, deren Ressort die Kehle ist: »Halte dich nicht auf[11] in seiner Kehle (*ꜥšꜥš.t*). Die ober-

---

[5] pVatican XXXVI A, s. Erman, in: ZÄS 31, 1893, 121; vgl. auch Kees, Totenglauben, 71; s. Anm. 12.

[6] Massart, A propos des »Listes« dans les textes égyptiens funéraires et magiques, in: Analecta Biblica 12 (Studia biblica et orientalia 3), 1959, 227 ff., bes. 230 ff.

[7] Erst in den Texten gr.-röm.Zt. heißt *Mr.t* gelegentlich *bnr ḥtj.t*, CD I, 29 f.

[8] Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani I, Tf. 32. Die Liste befindet sich hinter der Negativen Konfession und der Darstellung des Totengerichts.

[9] Pleyte/Rossi, Papyrus de Turin, 125, Z. 8. Der Zusatz hinter *Mr.t*, *n šmꜥ.t*, ist ungewöhnlich, vielleicht handelt es sich um einen Schreibfehler. Auch hier beginnt die Aufzählung mit »Kein Glied von ihm ist ohne Gott«. Nach einer Notiz Borghouts, in: OMRO 51, 1970, XV bereitet A. Massart eine Veröffentlichung des Papyrus vor.

[10] *ḫrr* ist nach Wb III, 330,4 »ein Körperteil des Menschen (zwischen Kinn und Arm)«, s. Massart, a.a.O., 236; vgl. auch *ḫrm*(?) »Teil des Kopfes«, vgl. Deines/Westendorf, Wörterbuch der med. Texte, 667. 1024, und das semitische **ḫnr*, **ḫrn*, s. Lacau, Les noms des parties du corps §§ 107. 109. 110.

[11] *ꜥḥꜥ* bedeutet bei der Beschwörung des Giftes »seinen Stand nehmen«, »sich aufhalten«.

ägyptische *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin seiner Kehle, die heilige Sängerin (*ḥs.t ḏsr.t*) eines jeden Tages, die alle Götter [erfreut]!«[12], und »Du sollst dich nicht in seienr Kehle (*ʿšʿš.t*) aufhalten. *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin der Kehle. Hüte dich davor, daß ihre Stimme versagt[13] in der Gegenwart des Re!«[14]. Das in den Texten einheitlich verwendete Wort für »Kehle« *ʿšʿš.t*[15] stellt eine Nominalbildung nach dem Reduplikationsschema ABAB des Verbums *ʿš* »rufen« dar und bezeichnet als »Ruferin« sehr treffend den Kehlkopf, der wohl auch hier wieder die Speiseröhre miteinschließt[16].

In der spätzeitlichen Niederschrift des »Cérémonial de glorification d'Osiris« und seiner Variante[17] werden beide *Mr.t*-Göttinnen als Schutzgöttinnen der Augen genannt, was auf eine Angleichung nach der Methode des Wortspiels an die *mr.tj* »Augen des Gottes« zurückzuführen ist.

Die Gleichsetzung eines Körperteils mit einer Gottheit mutet für unseren Personbegriff befremdlich an. Sie mit magischer Weltvorstellung zu erklären, befriedigt nicht[18]. Vermutlich liegt ihr keine »Identifikation« zugrunde, sondern lediglich eine Ellipse bei einem Vergleich, eine in literarischen Texten wohlbekannte Erscheinung[19]. Sätze mit prädikativem *m* beinhalten zudem keine totale Identifikation, sondern nur eine temporäre. Sie kommen gelegentlich einem Vergleich nahe[20]. Die »Gliedervergottung« ist demnach in »Seine Kehle ist wie die der *Mr.t.*« oder allenfalls in »Seine Kehle fungiert in der Rolle einer *Mr.t.*« aufzulösen.

Von ihrer Funktionsweise her begriffen erfolgt eine Ausweitung: Sie

---

[12] Suys, in: Or. 3, 1934, 63 ff., bes. 78 f., Pagina III (Fig. 7). Der Schluß ist eher zu *s[ḥtp]* nach Urk. IV, 1653 und pSallier IV, 6,4 f. zu ergänzen als zu *s[ẖmẖ]*, s. S. 62.

[13] *ḫnr* wird gewöhnlich vom Versagen der Augen gebraucht, »schwachsichtig sein«, Wörterbuch der medizinischen Texte, 583; »schielen«, Wb III, 115,4; es muß von der Stimme gebraucht »heiser sein«, [hieroglyphs] heißen, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift I, 63, Anm. 13.

[14] Die Anspielung dieses unbekannten Mythenfragments bildet vermutlich einen Teil der »Ikonographie« des Sonnenlaufs, s. S. 63, Anm. 33.

[15] *ʿšʿš.t* ist in den medizinischen Texten nicht belegt, weitere Ableitungen nach dem Schema ABA von *ʿš* sind *ʿšʿ* »Kehle«, Wb I, 229,13, und nach dem Schema ABB *ʿšš* »Kehle«, Wb I, 230,1, s. auch Osing, Nominalbildung, S. 303; s. auch S. 84.

[16] Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, SASAE 17, 1952, 22 f. gibt nur »larynx?«, nicht jedoch »pharynx« an.

[17] Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 98 (Col. 110,28) und Variante Pap. BM 10208 I, 25 (ohne *Mr.t*-Göttinnen-Determinativ), s. Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XIV, 55, XV, 52 (Übers.).

[18] Piankoff, Litany of Re, 51 ff.

[19] Gardiner, Eg. Gramm. § 506,4 (Freundlicher Hinweis von H. te Velde).

[20] Z.B. Bauer B 1, 189 ff.: »Du bist (*mk tw m*) (wie) eine Stadt ohne Bürgermeister, wie (*mj*) eine Körperschaft ohne Leiter«, s. Guglielmi, in: LÄ VI, s.v. Vergleich.

umfaßt nicht nur Gesang und Lobpreis, sondern auch Aktionen gegen Bedrohungen des Toten wie die durch »das Gift«.

H. Ranke und neuerdings J. Assmann versuchten, die Herkunft der Gliedervergottungslisten auf eine ordnende theologische Konzeption zurückzuführen, nach der die Götter der Neunheit als Glieder des Sonnengottes verstanden worden seien[21]. Der Tote werde dadurch zum Sonnengott, indem jedes seiner Glieder in diejenige Gottheit verwandelt würde, die das entsprechende Glied des Sonnengottes bildete. Jedoch ist diese Vorstellung, wie Ranke selbst bemerkt, nirgendwo ausdrücklich belegt und neuerdings wiederum von H. Altenmüller zurückgewiesen worden[22]. Zwar kommt *Mr.t* gelegentlich in gr.-röm.Zt. als »Kehle« des Re und anderer Götter vor, aber dabei liegt das Wortspiel zwischen *mr.t* »Kehle« und »*Mr.t*-Göttin« sowie deren Gleichsetzung mit Maat zugrunde. Nur als Maat-*Mr.t* läßt sie sich dann zusammen mit Hu und Sia in das System der hypostasierten Eigenschaften des Schöpfergottes einordnen[23].

2. *Mr.t* als »Herrin der Kehle« in gr.-röm.Zt.

Während *Mr.t* in vorptolemäischer Zeit nur als »Herrin der *ˁšˁš.t*-Kehle« auftritt, erhält sie als göttliche Musikantin auf den Tempelwänden der gr.-röm.Zt. weitere Epitheta, die teils Synonyma zu dem Wort »Kehle« darstellen und mit der Funktion des Kehlkopfes beim Singen erklärbar sind, teils aber auch andere, die die Vorderhalsgegend und die Brust miteinschließen. Das Wort *ˁšˁš.t* selbst wird nur noch selten genannt[24]. Die häufigste Bezeichnung bildet *ḥnw.t ḫtj.t* »Herrin/Gebieterin der Kehle«, wobei *ḫtj.t* anatomisch die »Luftröhre oder ihren oberen Teil«[25] meint. Außerhalb der medizinischen Texte kann es auch für »Speiseröhre« verwendet werden, so in der Weisheitslehre des Amenemope 14, 8, in der davor gewarnt wird, den Armen seiner geringen Habe zu berauben, denn »die Habe des Geringen ist ein Unwetter für die *ḫtj.t*, sie bewirkt Erbrechen für den *ˁšˁš*«[26]. Auch hier treten beide Bezeichnungen als Synonyme auf und können wie unser Wort »Hals« und »Kehle« sowohl die Luftröhre wie die Speiseröhre bedeuten.

---

[21] Ranke, in: OLZ 27, 1924, 558 ff.; Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, 99, geht auf das Problem nicht ein; Assmann, LL, 348 f.

[22] Altenmüller, in: LÄ II, 624.

[23] Vgl. Ringgren, Word and Wisdom, 8 ff.

[24] Beim *mnw*-Opfer, CD III, 58,4, s. S. 84, Anm. 166.

[25] Grapow, Grundriß der Medizin I, 47 f.

[26] Es kommt neben der femininen Form auch die maskuline vor, s. Anm. 13 und Wb I, 229, 14 (nur mask.); Lacau, Les noms des parties du corps, 67 § 172.

ḥnw.t ḥtj.t ist ein Epithet der *Mr.t*, wenn sie als »Herrin des Singens zur Harfe« beim Weinopfer[27], beim Darreichen des Kranzes[28] oder mit den Hathoren zusammen auftritt[29]. Als thronende Göttin, der der König zwei Krüge Bier opfert, trägt sie es neben dem einer »Herrin der *šꜣšꜣj.t*«[30], wobei *šꜣšꜣj.t* nicht nur den »Hals«, sondern auch die »Halskette« bezeichnen kann[31]. Als harfespielende Sängerin heißt sie beim Kranzopfer auch »Herrin der Brust (*šnb.t*)«[32], was ebenfalls mit ihrer Sängerinnenfunktion zu erklären ist; noch heute spricht man vom Gesang »aus voller Brust«.

Als *ḥnw.t n.t ṯpḥ.t wḏj.t kꜣ.w* »Herrin der Speiseröhre« ist die Göttin beim Bieropfer[33] belegt, wobei *ṯpḥ.t wḏj.t kꜣ.w* »die Höhle, die Speisen sendet« sowohl »Schlund« als auch »Speiseröhre« wie »Luftröhre« bedeuten kann[34].

Alle diese Epitheta sagen im Zusammenhang mit ihrer Musikantinnenrolle nicht sehr viel mehr aus als ihr üblicher Beinamen »mit angenehmer Kehle«[35] und bezeichnen sie als Sängerin, die über die Kraft einer angenehmen Kehle verfügt.

3. Die Gleichsetzung der *Mr.t* mit der »Kehle« in gr.-röm.Zt.

In gr.-röm.Zt. setzt man die *Mr.t*-Göttin systematisch mit der Kehle bestimmter, im Szenenzusammenhang übergeordneter Götter gleich. Die ältere Vorstellung, die erstmals im Tb 42 begegnete, wird wieder aufgenommen und in zahllosen Varianten wiederholt, jedoch erscheint sie nicht mehr in der magischen Praxis, sondern fast ausschließlich im Kontext des Maat-Rituals. Ein irgendwie geordnetes System, etwa nach Götterkreisen, wie es H. Ranke nachzuweisen versuchte, ist auch jetzt nicht erkennbar. Die Identifizierung der *Mr.t* mit der Kehle bleibt jedoch auf bestimmte Götter wie Amun-Re in Esna und Philae, Horus von Edfu,

---

[27] CD I, 26,4 f.; III, 58,14.

[28] Junker/Winter, Philae II, 326 f.

[29] Daumas, Mammisis de Dendera, 245,16 (*ḥnw.t n.t ḥtj.t?*).

[30] Edfou IV, 106,5.

[31] Grapow, Grundriß der Medizin I, 48; Wörterbuch der medizinischen Texte, 836 »Vorderhals-Gegend«, es kann sowohl die Innenseite, den Rachen, wie die Außenseite bezeichnen, s. S. 120.

[32] Junker, Philae I, 250,7; Junker/Winter, Philae II, 326,6.

[33] Edfou IV, 262,5.

[34] Vgl. auch die Form »Höhle, die Speisen zum Bauch sendet«, Grapow, a.a.O., 49. »Luftröhre« ist z.B. Edfou I, 479,1 gemeint, wenn es von der Maat heißt: »die *ṯpḥ.t wḏj.t kꜣ.w*, bei deren Anblick du lebst und durch die du den süßen Lufthauch atmest«; ähnlich Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 14: »deine *ṯpḥ.t wḏj.t kꜣ.w*, von deren Anblick du lebst und durch die du den süßen Lufthauch atmest«.

[35] Dabei tauchen wiederum andere Bezeichnungen auf: *ḥngg* (in: *nḏm ḥngg*), eigentlich »Schlund«, Grapow, a.a.O., 49; »Gaumen«, s. Lacau, a.a.O., 59 § 146; s. CD I, 25,1; 26,5 (*nḏm qbb.t*).

Thot von Hermopolis und Hathor von Dendera beschränkt. Bei anderen Gottheiten, wie z.B. *Jmn-rn=f* oder Neith, verkörpern andere Götter die Kraft der Kehle oder werden vielmehr in einer Reihung bildlicher Ausdrücke als Organe des Schöpfergottes bezeichnet, wobei in der Regel Ausdrücke für Kehle verwendet werden, die sich von denen, die bei der *Mr.t* benutzt werden, unterscheiden. Wenn Thot des öfteren »der zweimal Große, der Herr von Hermopolis, das Herz des Re, die Zunge des Tatenen, die Kehle (*ḥtj.t*) des *Jmn-rn=f*, der Herr der Gottesworte, der große Gott, der Herr der Maat«[36] heißt und Chons beinahe die gleichen Epitheta trägt, »Chons in Theben, *Nfr-ḥtp*, ... Herz des Re, das alles weiß, die Zunge des Tatenen, die das, was sein wird, verkündet, die Kehle (*ḥtj.t*) des *Jmn-rn=f*, die die Maat aufsteigen läßt (meldet)«[37], so bedeutet »Kehle« in diesem Zusammenhang nichts anderes als ein Organ des Weltschöpfers und entspricht in etwa der »Zunge«, die das Schöpferwort ausspricht, das das »Herz« vorher ersonnen hat. Sie ist damit Hu und Sia in der heliopolitanischen Lehre vergleichbar[38]. Da nach ägyptischer Auffassung Organ und seine Wirkung eins sind, fügt man die Kehle als Organ, das die Laute und Kultworte bildet und damit das Schöpferwort sowie die Maat entstehen läßt, noch hinzu, um die enge Verbundenheit, die zwischen Thot bzw. Chons und Amun herrscht, zu betonen. Wenn Sobek in Kom Ombo »Kehle« (*ḫḫ*) der Neith« heißt[39], liegt die Erklärung nicht so nahe. Sicher soll damit wieder die gegenseitige Abhängigkeit

---

[36] Bergman, Ich bin Isis, 184, Anm. 2; Grapow, Bildliche Ausdrücke, 119 f.; de Wit, Opet I, BAe XI, 168, vgl. auch 119; »Herz des Re, Zunge des Atum, Kehle des *Jmn-rn=f*«, s. Brugsch, Thesaurus, 759,30 a-b (Dendara); vgl. Derchain-Urtel, Thot, Rites égyptiens III, 1981, 81 ff.

[37] Urk. VIII, Nr. 58 b; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 16; ähnlich: Urk. VIII, Nr. 62 b; Clère, a.a.O., Tf. 10: »Chons-Thot ... Kehle (*ḥtj.t*) des *Jmn-rn=f*, Herz des Re, das alles kennt, Zunge des Tatenen, die das, was geschieht, verkündet, der die Maat aufsteigen läßt zu seinem Vater«; Edfou I, 269,12 von Chons: »Ältester des Re, Kehle des *Jmn-rn=f*«.

[38] Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, Verbum (Fs Obbink), 1964, 56 ff.; Ringgren, Word and Wisdom, 11 ff.; s. auch die Kosmogonie in der Beischrift zu den acht Urgöttern von Hermopolis, Edfou I, 289, die jedoch die »Kehle« nicht nennt: »Es kam ein Lotos hervor, in welchem ein Kind war, das dies Land mit seinen Strahlen erleuchtete. Eine Lotosknospe wurde ausgespien, in der ein Zwergenmädchen war, das der 'Leuchtende' anzusehen wünschte. Es wurde ein Ibis erzeugt aus dem Gedanken seines Herzens: Thot, der Große, der alle Dinge geschaffen hat, Zunge und Herz, der weiß, was bei ihm ist«, s. Ibrahim, The Chapel of the Throne of Re, BAe XVI, 45.

[39] KO I, Nr. 182, Z. 5: *ḫꜥj.t n ḫḫ n N.t* als Beiname der Tempelbezeichnung, s. Gutbub, Textes fondamentaux, 59, 63 (t); vgl. KO II, Nr. 578; Gutbub, a.a.O., 231 ff.: »Höhle der Kehle (*ḫḫ*) [der Neith]« und das Epithet »Halsschmuck (*jrj ḫḫ*) der Neith« in der Beischrift des Prosopites, Opet, 245: »Du bist das heilige Abbild, der Halsschmuck der Neith, der [auf] der Brust der Gottesmutter ist«; der Text ist nach Drioton, Médamoud 1925, Les inscriptions, FIFAO 3, 95 (202) zu verbessern, vgl. auch 94 (198). KO I, Nr. 182 stellt eine Verherrlichung des Sobek-Sanktuars dar; der Ausdruck *ḫḫ n N.t* dient letztlich der Verdeutlichung der Macht des Sobek, nicht der der Neith.

ausgedrückt werden, jedoch ist wohl eher an eine genealogische Abfolge (Sohnschaft) als an das Schöpfungsorgan gedacht. Vor allem stellt die »Kehle« das Bild für das lebensnotwendige Organ dar und verdeutlicht dadurch die Unentbehrlichkeit des Sobek für seine Mutter, die ihm nach ägyptischer Vorstellung eigentlich übergeordnet sein sollte.

Was hat nun die häufige Nennung der *Mr.t* als »Kehle« bestimmter Götter zu bedeuten? Welche Sinnzusammenhänge und Begründungen bieten die Texte für eine solche Auffassung? Gilt sie etwa wie Thot und Chons als Organ des Weltschöpfers?

Es fällt auf, daß für *Mr.t* zahlreiche Synonyme des Wortes »Kehle« verwendet werden, die oben genannten *ẖḫ* und *ḥtj.t* in der Regel jedoch nicht vorkommen und Thot und Chons vorbehalten sind. In ptol.Zt. taucht ein Wort *mr.t* »Kehle« auf, das ausschließlich diejenige einer Gottheit bezeichnet und zumeist in der Gleichsetzung der *Mr.t* mit der Maat im Maat-Opfer-Kontext verwendet wird. Da diese drei Wörter in der Aussprache der gr.röm.Zt. ähnlich, wenn nicht sogar gleich geklungen haben, nämlich **mĕ*[40], mag die Gleichsetzung hier ihren Ausgang genommen haben. Nach der theologischen Begründung für die Identität der *Mr.t* mit der Kehle bestimmter Gottheiten wird weiter unten zu fragen sein. Eine demotische oder koptische Ableitung von *mr.t* »Kehle« ist unbekannt, es läßt sich lediglich ein mit dem libyschen *ta-mart* verwandtes Wort *mr.t* in der Bedeutung »Bart«[41] nachweisen, so daß *mr.t* »Kehle« wohl eine künstliche ptol. Neuschöpfung sein wird, wie sie auch in *ṯpḥ.t wḏj.t k3.w* vorliegt.

Die Angleichungen der *Mr.t* an den Kehle-Begriff erfolgen in sehr verschiedenen Abstufungen. Zwar tritt *mr.t* häufig als Synonym für die *Mr.t*-Göttin beim Maat-Opfer auf, aber es wird durchaus auch als eigenes Wort für »Kehle« benutzt[42]. In den Edfu-Texten bezeichnet es zumeist die

---

[40] Blackman, in: JEA 22, 1936, 105; ders. und Fairman, Miscellanea Gregoriana, 421; Bergman, Ich bin Isis, 185; Junker, Philae I, 39; das Argument der Austauschbarkeit von der im Wb II, 106,9 verzeichneten Lesung *mr* als Synonym für *m3ˁ.t* darf nicht mehr angeführt werden, da die Lesung dort falsch ist und *mtw.t k3* »Same des Stieres« heißen muß, s. Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf), hg. v. Junge, Göttingen 1984, I, 273 ff., s. S. 8, Anm. 41; vgl. Fairman, in: ASAE 43, 1943, 255 f.; Fecht, Wortakzent, 9.

[41] S. S. 14, Anm. 80. 81; die Bedeutung »Kinn« wird für das Einbalsamierungsritual, Wb II, 113,6; Sauneron, Rituel de l'Embaumement, 12, 13 (4, 14); Goyon, Rituels funéraires, 56, angenommen.

[42] Im Unterschied zur *Mr.t*-Göttin wird es mit dem »Fleischstück« determiniert: [Hieroglyphen], Wb II, 107,7 f.; Derchain-Urtel, Thot, 161, Anm. 128; 189, Anm. 24, betrachtet es als eine Graphie für *m3ˁ.t*; vgl. auch Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 49, Anm. 8.

des Horus: »Das ist diese Maat, die du liebst, deine [Hieroglyphen]-Kehle, die nicht von dir weicht!«[43] oder: »Nimm dir die ...[44] deines Vaters, die deine Majestät in deinem Hause schützt, die große Kehle ([Hieroglyphen]), herrlich in ihrer Gestalt[45]. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen[46]. Empfange sie und schmücke mit ihr deine Brust. Sie weicht nicht von deinen Füßen«[47]. Mit einer anderen Kehlebezeichnung zusammen wird sie in einem Text des Mammisi genannt[48]: »Deine *šfj.t*[49] für dich, *Bḥd.tj*, Herr der *šfj.t*! Deine *mr.t*-Kehle ist es, Buntgefiederter, deine *š3š3.t*-Kehle ist es, von der du lebst. Sie weicht nicht von dem Ort, an dem du weilst.« Auch außerhalb des Maatopfers, so im Morgenlied an Horus von Edfu[50], in dem die einzelnen Glieder des Gottes erweckt werden, nennt man die Speiseröhre *mr.t*: »Deine Höhle, die die Speisen zu deinem Leib sendet, deine *mr.t*-Kehle, erwache in Frieden!«

Gelegentlich bezeichnet *mr.t* auch die Kehle anderer Götter. In der »rite spécifique« des Hermopolites aus dem »manuel de géographie liturgique«[51] heißt die vom König dargebrachte Maatfigur die Kehle des Thot: »Ich komme zu dir, Herr der Flammeninsel, ehrwürdiges Machtbild auf dem 'Hohen Hügel', und bringe dir deine *mr.t.*« In Philae spricht der König zu Amun beim Darreichen der Maat: »Ich bringe dir deine Kehle, die du liebst«[52]. In Esna überreicht der König, der als Thot auftritt, die Maatfigur dem Amun-Rasonther mit den Worten: »Nimm dir die große Maat ... diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst, die die Speise deiner Majestät ist Tag für Tag«[53]. Die Maat-Göttin selbst wird hin und wieder direkt *mr.t* genannt[54]: »Maat, die Große, die Tochter des Re, die Herrin der Götter, der schöne Halsschmuck der Brust, die Kehle

---

[43] Edfou I, 55,19.

[44] Edfou I, 371,9 ff. Lücke.

[45] Text verderbt oder falsch abgeschrieben, [Hieroglyphe] ist wohl zu [Hieroglyphe] oder [Hieroglyphe] zu verbessern.

[46] Lies: *r h3w ḥr* (statt *wn*).

[47] Wörtl.: »von den Füßen deines Ka«.

[48] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,13 f.

[49] Wb IV, 459,8-11, Synonym für *m3ʿ.t*, s. S. 142.

[50] Edfou I, 16,8; Blackman/Fairman, Miscellanea Gregoriana, 406,11, Text G. I; 420 f.; Alliot, Culte d'Horus, 152.

[51] Edfou V, 187,10 [Hieroglyphen]; Derchain, in: CdE 37, 1962, 58.

[52] Bénédite, Philae, 103 (IV); »Kehle des Amun-Re«, Edfou III, 266,14.

[53] Sauneron, Esna VI, Nr. 487,7.

[54] Daumas, Mammisi de Dendara, 112,19.

( )[55], die an ihrem Platz bleibt, die vom Gold des Re-Auges ergänzt.«

Häufig ist kaum zu unterscheiden, ob die *mr.t*-Kehle oder die *Mr.t*-Göttin gemeint ist. Sicher war diese Vieldeutigkeit beabsichtigt, weil sie die in gr.-röm.Zt. so sehr geschätzte Fähigkeit zur Assoziation begünstigte und Möglichkeiten sowohl zum Wortspiel zwischen den Göttinnen Maat/*Mr.t* als auch zum Sinnspiel mit den äquivalenten Ausdrücken für »Kehle« bot. Sie ist mit dem Bestreben spätzeitlicher theologischer Spekulation zu erklären, möglichst alle Erscheinungsformen des Göttlichen zu erfassen, um das Maat-Opfer, das ein Ritual von großer Abstraktheit ist, mit Bezügen anzureichern[56].

Zu dieser Gruppe, bei der ein Nebensinn mit anklingt, gehören die Schreibungen mit *Mr.t*-Göttin-Hieroglyphe und »Fleischstück«, das vom Herausgeber zumeist mit einem »sic« bedacht wird; sie bedeuten jedoch in erster Linie *mr.t* »Kehle«: »Die Maat läßt sich nieder auf ihrem Sitz ... Sie ist die Kehle[57] der Pupille des *wḏȝ.t*-Auges[58], die sich Tag für Tag nicht von ihm entfernt (lies: *n ḥrj=s*).« Da in der zur Szene gehörigen Inschrift des Harsomtus noch einmal von »seiner Kehle« die Rede ist und der Pendanttext[59] statt dessen »Sie ist die Speiseröhre, die den (göttlichen) Ka die Ka-Speisen sendet« hat, bezeichnet die mit Maat identifizierte *mr.t* die Kehle des Harsomtus. Wegen der Parallelität der Konstruktionen wird wohl im Maat-Opfer-Text in Esna trotz des »Ei«-Determinativs eher als »Kehle« aufzufassen sein denn als *Mr.t*-Göttin[60]: »Ich bringe dir deine Speiseröhre, die dein Herz liebt, deine große *mr.t*, die dein Ka liebt. Du lebst von ihr und freust dich über ihren Anblick. Sie weicht Tag für Tag nicht von dir.«

Man ist versucht, *Mr.t* auch dann — trotz eindeutiger Göttinnen-Schreibung — mit »Kehle« wiederzugeben, wenn sie in Reihungen ähnlicher Begriffe erscheint, wie z.B. auf dem Bab el Abd[61]: »Ich komme zu

---

[55] Anfang übersetzt bei Bergman, Ich bin Isis, 183, Anm. 1. Er schlägt für *šȝšȝj.t* statt der Übersetzung »Kehle« »Hals« »Halsschmuck« vor, vgl. auch Wb IV, 413,8 »in Bezug auf das Halsgeschmeide«. Daumas hält das »Fleischstück« (sic) offensichtlich für eine Verschreibung aus dem »Ei«. Es folgt die Rede der Maat an Hathor: »Ich komme zu dir, Herrin der Götter, Tochter des Re, deren *bȝ.w* größer sind als die der (anderen) Göttinnen, die schöne *rpj.t*, derengleichen es nicht gibt«. Vgl. auch Junker/Winter, Philae II, 59,1, Lesung nicht sicher, da völlig singulär mit *mʿr*-Zeichen geschrieben; KO II, Nr. 946 (König).

[56] S. S. 146.

[57] CD III, 125,11 f.; Tf. 211; vgl. CD VII, 149,12 ff.; s. Anm. 71.

[58] Wb V, 573,7 »eine Bezeichnung des Re u.a. in Dendera«, hier des Harsomtus.

[59] CD III, 116,10; Tf. 211.

[60] Sauneron, Esna II, Nr. 11,3.

[61] Urk. VIII, Nr. 14 m.

dir, ich schmücke deinen Hals (*bꜥn.t*). Ich versehe deine Kehle (*ḫḫ*) mit mir selbst[62]. Deine *mr.t* () bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird;« oder in dem Pendant-Text zu der oben erwähnten Mammisi-Inschrift aus Dendera[63]: »Die schöne *mr.t*, die den Göttern Leben zuführt, die Höhle, die den Göttinnen Speise sendet.« Da jedoch der *Mr.t*-Göttin der »Kehle«-Aspekt innewohnt, wie Schreibungen ihres Namens mit dem -Determinativ beweisen[64], ist zur Vorsicht zu mahnen. Eine strenge Zuordnung in der Übersetzung ist daher nicht möglich.

Eindeutig sind die Gleichsetzungen der *Mr.t*-Göttin mit dem Kehle-Begriff, wenn andere Synonyme, die nicht personifiziert werden können, wie *ṯpḥ.t wḏj.t k3.w*, *š3š3j.t*, *qbb.t*, *bb.t* und *ꜥšꜥš* gebraucht werden[65]. Die Identifikationen erfolgen stets in Angleichung an Maat, wobei man vor allem an das Maat-Symbol, das als Brust- und Halsschmuck des Gotten dient, anknüpft. Der häufig ausgesprochene Gedanke, daß die Maatfigur (= *Mr.t*) als Kehle des Gottes dient, mit der er Nahrung aufnimmt, atmet und spricht, entspringt einer ganz vitalen, gegenständlichen Auffassung. Das Bild von der »Kehle« als dem lebensnotwendigen Organ veranschaulicht die lebenserhaltende Funktion der Maat, die im Belebungsritual des Maatopfers symbolisch dem Gott überreicht wird[66]. Daß diese bildliche Verwendung des Wortes Kehle eine Eigentümlichkeit altorientalischen Denkens ist, zeigt auch der übertragene Gebrauch des hebr. *naefaeš*, das in seiner Grundbedeutung und in der akkad. Form *napištum* ebenfalls »Kehle/Schlund«, dann hauptsächlich »Atem/Hauch«, die Kraft des Verlangens, die aus dem Leersein der Kehle entsteht, »Gier, Begier, Verlangen« und schließlich »Seele« und »Leben« heißt[67]. Wenn häufig die Bezeichnungen für »Brustschmuck« u.ä. für die Maatfigur[68] mit denen

---

[62] *ḏs=j* oder *ḏ.t=j* »mit meinem Leib«; vgl. Bergman, Ich bin Isis, 184, Anm. 6.

[63] Daumas, Mammisis de Dendara, 134,1; s. Anm. 54.

[64] KO I, Nr. 116.

[65] Zur anatomischen Zuordnung der einzelnen Termini s. Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, 21 ff.

[66] Zur zentralen Rolle des Maat-Opfers, s. Derchain, Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique, in: Annales du Centre d'Etude des Religions 1, 1962, 61 ff.; Assmann, Der König als Sonnenpriester, 62 ff.

[67] S. Ernst Jenni/Claus Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, 1971, Sp. 71 ff. mit weiterführender Lit.

[68] Z.B. *š3š3j.t*, *bb.t*; auch als Amulett (*wḏ3w*) wird Maat/*Mr.t* gelegentlich verstanden, so beim »Darbringen des *wḏ3w*-Amuletts« in zwei ähnlichen Formulierungen als »Kehle« der Hathor, bzw. der Isis: »Es ist der König auf seinem Thron ... und trägt ein Amulett, er schmückt die Maat und macht die Kehle seiner Herrin festlich«. (CD IV, 17,8); »Es ist der Sohn des Re auf seinem Thron ... und trägt ein Amulett, er schmückt seine Herrin und macht die Kehle der Rait festlich«. (CD IV, 123,11 f., vor Isis). Das Pendant beider

für »Kehle« zusammengehen, beweist das, wie untrennbar für die Ägypter beide Vorstellungen sind. Sie sind jedoch keine Schöpfung spätzeitlicher Theologen, sondern kommen bereits in den Sargtexten vor, wenn auch nicht in der ausführlichen, rationalisierten Form der gr.-röm.Zt.: Die Maat gleichgesetzte Tefnut, die den Namen *ʿnḫ.t* »Leben«[69] trägt, nimmt zusammen mit Schu (*ʿnḫ*) ihren Platz am Hals des Urgottes Atum ein (CT II, 32 b).

Einige charakteristische Beispiele zu den einzelnen Synonymen verdeutlichen, welchen zentralen Raum die Vorstellung von der Maatfigur (= *Mr.t*) als Kehle und Brustschmuck im Maat-Ritual einnimmt[70]. Die Gleichsetzung der *Mr.t* mit der *ṯpḥ.t wḏj.t k3.w*, das einmal univerbiert »Speiseröhre«[71] heißt, zum andern aber wortwörtlich mit die »Höhle, die Ka-Speisen den ... zuweist«[72] wiederzugeben ist, begegnet am häufigsten. Im Spruch des Königs an Harsomtus im zweiten Hypostyl des Edfu-Tempels heißt es[73]:

Szenen erwähnt *mr.t* nicht. *mr.t* ist hier als Außenseite der Kehle zu verstehen, nicht als inneres Organ, da sie das Amulett trägt, s. auch Blackman/Fairman, Miscellanea Gregoriana, 420, Anm. 90.

[69] Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64. In Sp. 80 heißen die durch Onanie des Atum entstandenen Kinder Schu *ʿnḫ* und Tefnut *M3ʿ.t*: »Da sagte Atum: 'Tefnut ist meine lebendige Tochter. Sie wird zusammen sein mit ihrem Bruder Schu, (ihm,) dessen Namen 'Leben' ist, (sie,) deren Namen '*M3ʿ.t*' ist.« (CT II, 32 b-i). Einige der im Maat-Ritual der gr.-röm.Zt. ständig wiederkehrenden Aussagen wurden bereits in den CT geschaffen: das Einatmen der Maat und ihr Setzen an die Nase Gottes, das Essen der Maat, die enge Verbundenheit zwischen Gott und Maat sowie die Vorstellung, daß Maat die Kehle gedeihen läßt. »Nun sprach zu Atum: 'Atme deine Tochter Maat ein, nachdem du sie an deine Nase gesetzt hast, damit dein Herz wieder auflebe. Sie werden nicht entfernt von dir. Das ist deine Tochter Maat zusammen mit deinem Sohn Schu, dessen Namen 'Leben' ist. Mögest du essen von deiner Tochter Maat. Dein Sohn Schu wird dich emporheben. Ich bin ja 'Leben', der Sohn des Atum. Er hat mich aus seiner Nase geboren. Ich bin aus seinen Nasenlöchern hervorgekommen. Ich setze mich an seinen Hals, er atmet mich ein zusammen mit meiner Schwester Maat.'« (CT II, 35 b-36 b); Zandee, a.a.O., 64, 72 f. Im Amun-Ritual XXI, 4 ff. wird zwar Maat als Amulett beschrieben, aber die Vorstellung, daß Maat als Kehle des Gottes dient, ist unbekannt; in CT II, 40 e,f läßt Schu-*ʿnḫ* die Kehle gedeihen, da ihn Atum als Korngott geschaffen hat; s. auch Otto, Gott und Mensch, 27.

[70] S. auch S. 140 ff.; sie kommt nicht nur im Spruch, sondern auch in den Epitheta des Königs und des Gottes vor. Die ihr innewohnende ethische Komponente beruht z.T. auch darauf, daß das Maatfigürchen als Brustschmuck des Vezirs dient.

[71] Sicher so und nicht wie Alliot, Culte d'Horus, 162, Anm. 2 liest: *dbḥ.w k3.w ḥtj.t* »le nécessaire en aliments de ton gossier« (Edfou I, 29,1). Maat trägt den Beinamen »Speiseröhre« recht häufig: z.B. Edfou I, 103,14; 117,5; 479,1; CD VII, 149,12; Urk. VIII, Nr. 3 d. 59 e; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 14; s. weiter Bergman, Ich bin Isis, 184, Anm. 5; Erman, Zur ägyptischen Wortforschung II, SB APAW 1912, 933.

[72] S. den oben übersetzten Text, Daumas, Mammisis de Dendara, 134; CD VII, 130,17 ff.: »Nimm dir die *šfj.t*, die Ehrwürdige, die Herrin der Kehle (mit *Mr.t*-Göttin + Fleischstück), die Speiseröhre, die die Ka-Speisen deinem Leib überweist (*ṯpḥ.t wḏj.t k3.w wḏ [j.t] k3.w r št3.t=ṯ*)«.

[73] Edfou II, 45,14 ff.; Guglielmi, in: GM 40, 1980, 25 f.

Titel und Spruch:

Die Maat dem Harsomtus darbringen, Re zufriedenstellen mit dem, was er liebt. Worte zu sprechen:

Nimm dir deine Tochter, mit der du zufrieden bist, deine *Mr.t*, die nicht von dir weicht, deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst. Du jubelst über sie, wenn sie vor dir ist. Nimm sie, [schmücke][74] deine Brust mit ihr. Sie vereinigt mit dir, damit du nicht allein bist[75].

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios IV., der Sohn des Re, Ptolemaios, Abbild des Atum, der die Maat aufsteigen läßt zu dem, der seinen Leib geschaffen hat.

Harsomtus:

Worte zu sprechen durch Harsomtus, den Herrn von Dendera, den großen Gott, zu Gast in Edfu, den ehrwürdigen Falken, den Herrn der Federkrone, den Ältesten des Re, der neben seinem Bild[76] ruht, der dem Osiris in seiner Stadt beisteht:

Ich lasse die Maat herrschen im Lande in der Nähe des Unrechts in deiner Zeit, [Erbe][77] des *tȝj.tj*.

Göttliche Randzeile:

Worte zu sprechen: Ich gewähre dir ein langes und siegreiches Königtum, damit du beherrschst die beiden Länder als Herrscher der Herzensfreude. Die *nḥḥ*-Ewigkeit sei vor dir (*ḫr.k*), die *ḏ.t*-Ewigkeit hinter dir und deine Zeit (sei) die der nie vergehenden Sterne[78], indem du als Falke dauerst auf dem *srḫ*-Thron an der Spitze der lebenden Ka ewiglich.

Eine substantielle *Mr.t*/Kehle-Vorstellung, die darüber hinaus noch eine ethische Komponente enthält, liegt zwei Varianten eines Spruches, der in Edfu und Dendera überliefert ist, zugrunde[79]:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Das ist deine *Mr.t*, die vor dein Antlitz gebracht wird, deine Speiseröhre vor dir. Deine *qbb.t*-Kehle ist es, die deine Glieder kühlt (*sqbb*), deine *ʿšʿš*-

---

[74] Wohl zu *sḫkr* nach Edfou I, 371,11 zu ergänzen.

[75] Variante Edfou I, 103,9 hat statt dessen *jm=s nb wʿw*, sicher verschrieben aus *jm=k wʿw*.

[76] *sšm.t* wie Edfou IV, 104 beim *mʿnḏ.t*-Opfer »Barkenbild« geschrieben, vgl. Wb IV, 292,4 »Mondauge«; s. S. 189.

[77] Wohl zu *pḫr ns.t* »Thronfolger«, »Erbe« zu ergänzen, ein häufiges Epithet des Königs als »Erbe« des göttlichen Vezirs, dessen Stelle er im Maat-Ritual einnimmt, s. Otto, Gott und Mensch, 23, 75 f.

[78] Vgl. Edfou I, 103,16; Otto, a.a.O., 94.

[79] Edfou IV, 257,13 ff.; vgl. CD II, 146,9 ff.

Kehle, die das Böse von dir vertreibt[80]. Du ißt mit ihr, du trinkst aus ihr, damit dein Leib gedeiht von dem, was er verschluckt.

In der Variante des Dendera-Textes wird die Maat der Hathor überreicht[81]:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:
Das ist die *Mr.t*, die vor dein Antlitz gebracht wird, die Speiseröhre vor dir. Es ist die *qbb.t*-Kehle, die deine Glieder kühlt, die *ꜥšꜥš*-Kehle, die das Böse zurückweist[82]. Iß mit ihnen, trink durch [sie, damit dein Leib gedeiht] von dem, was er verschluckt[83].

Die Epitheta des Königs nehmen das Stichwort für die Funktion der Kehle *ꜥm* wieder auf mit »trefflicher Erbe des *ꜥm tꜣ.wj* (Thot)«, die der Hathor betonen den lebenspendenden und -erhaltenden Aspekt der Maat/*Mr.t*: »die Leben gibt, wem sie will, durch deren Pläne die Götter und Menschen leben«.

Ein Maat-Opfer-Text vor mehreren Göttern in der westlichen Krypta Nr. 3 in Dendera betont die unauflösliche Verbundenheit zwischen der Speiseröhre (= Maat/*Mr.t*) und den Göttern[84]:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:
Nehmt euch diese Maat, die ihr liebt und von der ihr Tag für Tag lebt, die Speiseröhre, die ich euren Ka darbringe, die sich nicht von euch in Ewigkeit (*r km ḏ.t*) entfernt, die *Mr.t*, die ihr liebt und die euch liebt, über die euer Leib jubelt.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder N, der Sohn des Re, der Herr der Kronen N, der Erbe des Pavian, Sproß des »Boten«. (Es lebe) der gute Gott, der Sohn des Herrn der Maat, der göttliche Same des *jpj-jb*[85], der die Götter mit der »Gottesbefriedigerin« (*sḥtp.t-nṯr*

---

[80] *rwj* mit *n* heißt nach Wb II, 406,7-9 »sich bewegen für jemanden« oder »fliehen vor«, während es transitiv mit direktem Objekt »beseitigen« bedeutet. Da die Variante *ꜥnꜥn ḏꜣj.t* (CD II, 146) »die *ꜥšꜥš*-Kehle weist das Böse zurück« hat, muß *rwj* dieselbe Bedeutung haben; vielleicht ist auch einfach: »die das Böse von dir vertreiben (*rwj=sn*)« zu übersetzen.

[81] CD II, 146,9 ff.; MD II, 41.

[82] Statt *sḏm=f* hat Dendera Partizip.

[83] Die Lücke ist nach Edfou IV, 257 zu *m ḫnt* [= *sn rwḏ ḏ.t=k*] *m ꜥm.t.n=*[*s*] zu ergänzen.

[84] CD VI, 159,4 ff.; MD III, 81 e. Von den zahlreichen Philae-Texten sei nur einer, der den Zusammenhang kurz und klassisch formuliert, zitiert, s. Junker/Winter, Philae II, 292 f.: »Nimm dir die Maat, um dein Herz zu erfreuen, diese deine *Mr.t*, die nicht von dir weicht. Die Speiseröhre ist vor dir Tag für Tag, daß du immerdar durch sie lebst.« und »[Ich bringe dir] deine *mr.t* (mit »Fleischstück« determiniert), die du liebst und die dich liebt, deine große Tochter, die dein Herz liebt. Du bist der Herr der Maat, der von ihr lebt, die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag.«

[85] *jpj-jb* »allwissend«, so Derchain-Urtel, Thot, 69 ff., »aufmerksam«, so A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis, 225, Anm.d, ist wie das vorausgehende *ꜥnn, jpw.tj* und *nb mꜣꜥ.t* ein Epitheton des Thot.

= Maat) zufriedenstellt, der die *šfj.t* vor sie trägt, so daß ihre Ka über die große Maat jubeln.

Die Königin:

Die Herrscherin, die Herrin der beiden Länder:
Nehmt (sie) von ihm entgegen, eurem Sohn, eurem Erben an der Spitze der Lebenden. Er hebt die *Mr.t* hoch, um euch zufrieden zustellen, indem er die Maat euren Ka zuträgt.

Da die Ägypter keinen Unterschied zwischen Speise- und Luftröhre gemacht haben, beschreiben sie die *ṯpḥ.t wḏj.t k3.w* auch als Atmungsorgan, so z.B. auf einer Inschrift des Euergetes-Tores[86]:

Spruch:

Nimm dir die Maat, deine große Tochter, die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt, deine Speiseröhre, bei deren Anblick du lebst. Du atmest den süßen Lufthauch durch sie. Deine Arme strecken sich aus, um sie dir an deine Nase zu geben, damit dein Herz lebt, wenn es sie sieht.

Randzeile des Königs:

Sḫm-Bild des Schu, der »den Schöpfer dessen, was ist,« (= Amun) mit seiner *Mr.t* preist, der Stadtvorsteher, der nicht parteiisch ist, der Vezir, der keine Geschenke annimmt[87], der die Maat zu ihrem Herrn aufsteigen läßt, der sie geschaffen hat.

Amun:

Ich gebe dir die große Maat in deiner Zeit, damit du die Götter zufriedenstellst mit dem, was sie wünschen.

Mut:

Ich gebe dir die Maat, die auf deinem Haupt erscheint. Sie nimmt ihren Platz ein zwischen deinen Augenbrauen[88].

Chons:

Ich gewähre dir eine lange Regierungszeit als Herrscher der Herzensfreude und daß du die beiden Länder zusammen in Besitz nimmst.

---

[86] Urk. VIII, Nr. 59 e. f. g. h. i; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 14; vgl. den ähnlichen Text Urk. VIII, Nr. 3 d, bei dem die Zuweisung an *Mr.t* zweifelhaft ist, da das entsprechende Wort zerstört ist: »Nimm dir deine große [Maat oder *Mr.t*], die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt, deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst. Du atmest den süßen Lufthauch durch sie Tag für Tag, wenn du sie an deine Nase setzt. Dein Herz lebt bei ihrem Anblick.«

[87] Zu dieser Phrase, die von Otto, Gott und Mensch, 122, und Wb IV, 509,10 f. *bḫn* (*bḥn*) *šn.w* gelesen wird, während sie Wild, in: BIFAO 54, 1954, 179 f. als (*jwtj*) *šb*(*n*?) *šn.w* versteht, s. Osing, Nominalbildung II, 833, Anm. 1116, der es vom Verb *bḫn* »wachsam sein, spähen« ableitet: *jwtj bḫn šn.w* »(der Richter), der nicht auf Bestechungsgeschenke achtet« (als Parallele zu *jwtj šzp ḏb3.w* »der keine Bestechungsgeschenke annimmt«).

[88] Zur Vorstellung von der Maat als Stirnschlange s. S. 144.

Seltener setzt man wesensverwandte Göttinnen mit der *Mr.t*/Speiseröhre gleich, wobei regelrechte Identifikationsketten entstehen können, jedoch Maat stets den Ausgangspunkt der Gleichsetzungen bildet. So wird die enge Beziehung, die zwischen Maat und Thot seit alters besteht, auf die Thot-Gemahlin *Nḥm.t-ꜥwꜣj* übertragen, die zur »Maat in Edfu« wird und damit wiederum mit der *Mr.t*/Speiseröhre gleichgesetzt werden kann[89]. Eine Darstellung in Edfu, bei der der König die Maat dem Thot und der *Nḥm.t-ꜥwꜣj* opfert[90], drückt den engen Zusammenhang aus zwischen Maat und dem Vezir und Richter Thot, »derjenigen, die sich des Beraubten annimmt« und vielleicht eine Hypostase des Thot ist[91], und Maat/*Mr.t*:

Titel und Spruch:

> Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:
> Deine Maat für dich, Oberrichter (*ṯꜣjtj zꜣb*), der die Maat entscheidet (*wp mꜣꜥ.t*). Die Speise deiner Majestät ist vor dir, die aus deinen Lippen (*btj=k*)[92] kommt und die deine Zunge anweist (*wḏꜥ*). Du richtest das Land als einer, der gerecht entscheidet. Deine Finger schreiben als »Herren der Maat« (Richter). Du bist der Herr der Maat für deinen Ka(?)[93].

König:

> Ich komme zu dir, Herz des Harachte, *rḫ-sw*[94] ... Ich bringe dir die Maat, die nicht von deiner Majestät weicht und von der du Tag für Tag lebst. Du bist der Oberrichter, der Herr der Maat, der Maat tut, der gerecht entscheidet (*wḏꜥ mꜣꜥ.t*), der Schreiber und der Schreiber der Maat.

Thot:

> Worte zu sprechen durch den zweimal großen Thot[95], den Herrn von Her-

---

[89] Zur engen Beziehung (*Mr.t* als Ka-Statue der *Nḥm.t-ꜥwꜣj*) s. die Stele des Puschkin-Museums, S. 60 f., Tafel IVb; Jacques Parlebas, Die Göttin Nehmet-awaj, Dissertation Tübingen, Kehl 1984, 75 f. Vgl. auch den Priesterinnen-Titel des Hermopolites *mr.t* s. S. 14, Anm. 77.

[90] Edfou VII, 322; Tf. und Photo-Tafel noch nicht publiziert.

[91] Falls Z. 13 als göttliche Randzeile zur *Nḥm.t-ꜥwꜣj* gehört, wäre sie als eine Hypostase des Thot zu verstehen, da das Suffix 1. Person *j* ibisköpfig geschrieben ist. Falls die Randzeile zu Thot gehört, ist eine solche Folgerung hinfällig.

[92] Zu *btj* »Lippen« s. de Wit, in: CdE 29, 1954, 35, Anm. 66; Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 6.

[93] *twt nb mꜣꜥ.t r kꜣ=k* ist schwierig; möglich ist ein Nominalsatz mit *r* statt *m*, s. Blackman, in: JEA 31, 1945, 66, Anm. 53; aber auch eine verbale Übersetzung von *twt* ist sinnvoll: »Es schreiben deine Finger als 'Herren der Maat', indem der Herr der Maat (König?) deinem Ka gleicht«.

[94] Zu *rḫ sw* »Ein-Weiser-ist-er(?)«, einem Epitheton des Thot, s. Derchain-Urtel, Thot, 64 ff.

[95] *ꜥꜣ ꜥꜣ wr* »der zweimal sehr Große«, s. Quaegebeur, Thot-Hermès, le dieu le plus grand, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 525 ff. (Trismegistos gibt *ꜥꜣ ꜥꜣ ꜥꜣ wr* wieder.)

mopolis, den ehrwürdigen Ibis im *Ḥw.t jbṯ*[96], der aus Re hervorgegangen ist, der als Cheper entstanden ist ...:

Ich gewähre dir, daß Maat groß in deiner Zeit ist und deine Gerichtshöfe aufs beste entscheiden.

Nḥm.t-ʿw3j:

Worte zu sprechen durch *Nḥm.t-ʿw3j*, die Herrin von Hermopolis, die Maat in Edfu, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der *jw nsrsr*[97]. Seine *Mr.t* ist es, von der er lebt, die Speiseröhre für seinen Leib:

Willkommen in Frieden, Richter, Herr der Maat, (rechter) Maßstab[98], dessen Abscheu Parteilichkeit ist. Ich nehme die Maat aus den Armen deiner Majestät an. Ich mache die Opferspeisen ... beim gut entscheiden und deine Gerichtshöfe keine Geschenke annehmen[99].

Die mit Maat/*Mr.t* gleichgesetzte Thotgemahlin wird letztlich wiederum als Tochter des Re und als dessen Speiseröhre verstanden[100].

Eine weitere Bezeichnung der »Kehle«, die inhaltlich umfassender, jedoch seltener als *tpḥ.t wḏj.t k3.w* gebraucht wird, ist *š3š3j.t*. Sie bezieht sowohl die Innen- wie die Außenseite der Vorderhalsgegend[101] als auch die Bedeutung »Halskette«[102] mit ein. Da die Schreibungen stark variieren, könnte man bei Kurzschreibungen wie [Hieroglyphen][103] versucht sein anzunehmen, das Wort *ḫḫ* »Kehle« verberge sich dahinter[104]. Jedoch beweisen die zahlreichen Pleneschreibungen und sein Vorkommen in den medizinischen Texten, daß es sich um ein selbständiges Wort, das nach

[96] Das »Haus der Vogelfalle« ist nach den Edfu-Texten ein Gebäude, in dem das Herz das Re als Thot verehrt wird, s. Montet, Geographie II, 150; Boylan, Thot, 152 ff.; Derchain-Urtel, a.a.O., 199, Anm. 42.

[97] »Flammeninsel« ist in Hermopolis sekundär örtlich festgelegt, s. Boylan, Thot, 154 f., 208 f.; H. Altenmüller, in: LÄ II, 258 f., Anm. 4.

[98] *šm-jb*, Wb IV, 466,15, nennt keine Eigenschaft, sondern einen Gegenstand, mit dem man metaphorisch den König bezeichnet, vermutlich den »Ständer«, »Pfahl« (*šml/šmj.t*) der Waage, s. Otto, Gott und Mensch, 75; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 48 f.

[99] Vgl. Edfou III, 194,7: »Ich veranlasse, daß dein Richter (*nb m3ʿ.t*) gut entscheidet und deine Gerichtshöfe keine Geschenke annehmen«.

[100] *Nḥm.t-ʿw3j* war wie Maat Schützerin des Rechts und wie *Mr.t* Gebieterin über Gesang und Musik, s. A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 208. Ein Text der Außenwand des Pronaos in Dendera bezeichnet sie als *mr.t*-Kehle und »Speiseröhre«; Brugsch, Thesaurus, 760 (32): »*Nḥm.t-ʿw3j*, die Herrin von Hermopolis in Dendera, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der Flammeninsel, seine Kehle ist es, von der er lebt, die Höhle, die die Speisen seinem Leib überweist«.

[101] S. S. 109.

[102] Wb IV, 413, 8 und 10; Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 81, Anm. 388. Es bezeichnet den Halsschmuck aus Perlen; als Epithet der Hathor: Edfou I, 252,2; vgl. auch Maat-Beischrift: Daumas, Mammisi de Dendara, 112,19.

[103] Z.B. Edfou VI, 161,4; Junker, Philae I, 49,3; Junker/Winter, Philae II, 179,24; Esna II, Nr. 25; Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,3.

[104] So Junker, Philae I, 49,3, Anm. 2.

dem Reduplikationsschema ABAB von *š3.t* »Halsgegend«(?)[105] gebildet ist, handelt. In der frühen Ptolemäerzeit tritt es auf dem Bab el Abd als Synonym zu *Mr.t*/Maat auf[106]:

Spruch des Königs:

> Nimm dir die große Maat, die du liebst. Ich lasse die *Mr.t* aufsteigen vor dir, diese(n) deine(n) Kehle(n-Schmuck), von deren (dessen) Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag. Du atmest sie ein, und deine Nase verjüngt sich. Du schmückst dich mit ihr als deinem Brustschmuck (*jrj.t šnb.t*). Sie weilt bei dir und weicht nicht von dir. Sie vereint sich mit dir, so daß du nicht allein bist.

König:

> Erbe des *Jstn*, Fürst der Maat, der den Gott mit seiner *Mr.t* zufriedenstellt.

Chons:

> Chons in Theben, *Nfr-ḥtp*, Horus, der Herr der Freude in Karnak, Schu, der Große und Älteste, der Sohn des Re, der Abkömmling des *Jm-rn=f*, der Fürst der Maat, der das Parteiischsein (*nmꜥ*) haßt, der Herr des Richtens, dessen Abscheu Parteilichkeit (*gs3*) ist, der Schreiber im Himmel, Befehlshaber im Horizont, Leiter der Erde[107], dessen Pläne gefragt sind.

In den Edfu-Texten bezeichnet *š3š3j.t* mehrfach die Kehle des Horus[108]. Wegen der Alliteration mit *šfj.t* und *šw.tj* bevorzugt sie der oben angeführte Text des Mammisi[109]: »Deine *šfj.t* zu dir, *Bḥd.tj*, Herr der *šfj.t*. Deine Kehle (*mr.t*) ist es, Buntgefiederter, deine *š3š3j.t*-Kehle ist es, von der du lebst.« In einer Inschrift der Umfassungsmauer von Edfu, die den Aspekt der Maat als Götterspeise hervorhebt, erscheint *š3š3.t* in einer Aufzählung mit *ṯpḥ.t wḏj.t k3.w*; *mtw.t k3* tritt als Synonym für Maat ein[110]:

Titel und Spruch:

> Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:
> Die Maat ist vor das Gesicht dessen gekommen, der die Maat tut, der die Götter sättigt, die in seinem Gefolge sind. Deine Kehle ist sie, *Bḥd.tj*, Buntgefiederter, deine *Mr.t*, die nicht von deiner Majestät weicht, deine

---

[105] Zum Simplex s. Wörterbuch der medizinischen Texte, 834, vgl. auch den unbekannten Körperteil *mš3.t*. Auffallenderweise werden jedoch *ḫḫ* und *š3š3j.t* in Aufzählungen nicht nebeneinander genannt.

[106] Urk. VIII, Nr. 11 a. b.

[107] Wohl in Anlehnung an den alten Gaufürstentitel *sšm t3*, s. Helck, Gaue, 51 ff.; Goedecken Inschriften des Meten, 50 ff.; vgl. auch Vandier, in: Mélanges Mariette, 115. Urk. VIII, Nr. 94 b trägt Chons denselben Titel.

[108] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,3; 73,14; vgl. auch 90,3: »Herr der *š3š3j.t*-Kehle«.

[109] Chassinat, a.a.O. 73, s. S. 112, Anm. 48.

[110] Edfou VI, 161,2 ff.

mtw.t k3[111] für dich, von der du lebst. Wenn du dich mit ihr vereinst, freust du dich.

Die Rede des Königs greift das Stichwort »Kehle« und *mtw.t k3* »Same des Stieres« wieder auf:

Ich bringe dir die Maat, über die du dich freust, deine Speiseröhre dir gegenüber. Du bist der Gott, der die *mtw.t k3* tut und das Übel in diesem Lande beseitigt.

Ein Maat-Opfer-Text aus Esna, der ebenfalls in die Ptolemäerzeit gehört, nennt *Mr.t* die *š3š3.t*-Kehle des Amun-Re[112]:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:
Ich komme zu dir, Amun-Re, Ältester und Oberhaupt aller Götter. Ich bringe dir deine *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt, die sich mit dir vereinigt und nicht von dir weicht, diese deine *š3š3.t*-Kehle, bei deren Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag. Du bist der Göttliche (*nṯrj*?), der beim »Ersten Mal« entstand[113].

Ein weiteres Synonym für die als Kehle interpretierte Maat/*Mr.t*, das fast ausschließlich in dem Wortspiel mit *sqbb* »kühlen« Verwendung findet, ist das im medizinischen Bereich nicht belegte Wort *qbb.t*[114]. Neben den bereits zitierten Texten aus Edfu und Dendera[115] setzt noch ein weiteres Maat-Ritual aus Edfu *Mr.t* mit der *qbb.t* des Horus gleich[116]:

---

[111] Zu *mtw.t k3* als Substitution von Maat, s. Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Fs Westendorf, I, 273 ff. 279; s. S. 8, Anm. 41.

[112] Sauneron, Esna II, Nr. 25.

[113] Epithet Amuns als Urgott, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter §§ 115. 140.

[114] Wb V, 25,12. Möglicherweise hängt *qbb.t* etymologisch mit *q3b.t*/*qbj.t* zusammen, s. Lacau, Noms des parties du corps §§ 193-196; Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, 24. 62; Wörterbuch der medizinischen Texte, 877 f. *q3b.t* bezeichnet den Brustkorb und die Brust im Gegensatz zu *šnb.t* »Brustinnenraum«. Das Wort *qbb.t* selbst ist in die zitierten Werke nicht aufgenommen. Vielleicht handelt es sich um eine Volksetymologie: »Kühlerin«; zur Reduplizierung des letzten Konsonanten vgl. *ḫngg* »Schlund«, »Gaumen, s. Lacau, a.a.O. §§ 146-154. Die hebräischen und arabischen Entsprechungen und Ableitungen beinhalten auch noch die Bedeutung »Geschmack«, »Klugheit« und »Weisheit«, vgl. auch lat. sapor, sapientia. Daß das ägyptische Äquivalent ähnlich umfassend gebraucht wird, ist unwahrscheinlich.

[115] Edfou IV, 257; CD II, 146, s. S. 117. Als Bezeichnung der Maat kommt sie Junker Philae I, 47,15 vor: »... deine große Tochter, die deine Majestät liebt, diese deine *qbb.t*-Kehle, die sich am richtigen Platz (Junker: 'die zu deinem Schutz') für dich niederließ, sie ist als Maat erhöht auf deinem Haupte, die Speiseröhre, die Speisen zu deiner Gestalt sendet.«; vgl. auch CD I, 25 f. *nḏm qbb.t* »mit angenehmer Kehle«.

[116] Edfou VII, 138.

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:
Deine Speise (kommt) zu dir, deine [Maat][117] vor dein Angesicht, Horus, Gefiederter[118], der von der Maat lebt.

Der König:

Ich komme zu dir, *sḫm*[119], der die beiden Länder [in] Maat gründet, dessen Abscheu [Parteilichkeit][120] ist. Ich bringe dir deine *Mr.t*, die vor dein Angesicht kommt, deine *qbb.t*-Kehle, die deinen Leib kühlt. Du bist ein Gott von erhabener Geburt[121], ein Herr von größerem Ansehen (*šfj.t*) als die (anderen) Götter.

Das »Kühlen« des Leibes, das die *Mr.t* bewirkt, deutet einen angenehmen, dem Gott wohlgefälligen Zustand an und ist dem »Atmen des süßen Lufthauchs« vergleichbar, meint darüber hinaus jedoch wie das häufig gebrauchte *sḥtp*[122] das »Besänftigen« (des Göttergrimms) und das »Zufriedenstellen«.

Das Wort *bb.t* »Kehle«[123] kommt m.W. nur einmal, auf dem Euergetes-Tor, als Bezeichnung der *Mr.t* vor[124]:

Das ist deine große leibliche *Mr.t*, deine ehrwürdige *bb.t*-Kehle deiner Glieder, gerechter Richter. Sie wehrt das Unrecht ab, und der Abscheu ihres Ka ist Parteilichkeit.

Eine weitere, im NR häufig verwendete, in gr.-röm.Zt. jedoch seltene »Kehle«-Bezeichnung *ʿšʿš* trägt zur Erhellung unserer Fragestellung nichts Neues bei. *ʿšʿš* fungiert als Maat und vertreibt das Böse[125]. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß alle »Kehle«-Begriffe ohne wesentliche Verschiebung des Inhalts untereinander austauschbar sind.

Die eingangs gestellte Frage nach der Bedeutung der Ausdrucksweise »Kehle« eines Gottes ist im Grunde einfach zu beantworten: Wenn *Mr.t*

---

[117] Vermutlich eher zu Maat als zu *Mr.t* zu ergänzen.
[118] Wb II, 21,16.
[119] *sḫm* ist nicht sicher.
[120] Vermutlich zu *gsꜣ* zu ergänzen, s. Otto, Gott und Mensch, 156 f.
[121] Möglicherweise ebenfalls Komparativ: »erhabener an Geburt ... als die (anderen) Götter«.
[122] S. auch die Maat-Bezeichnung *sḥtp.t-nṯr*, Wb IV, 223,8.
[123] Wb I, 455,5; ein masc. Wort *bb*, Wb I, 455,6 »Art Halsband« kommt daneben vor; zu *bb.t* »larynx« s. Lacau, Tableau des parties du corps humain, SASAE 17, 23, vgl. 27; Chassinat, Mammisi d'Edfou, 89,14; 90,3 heißt Horus »Herr der *šꜣšꜣ.t*-Kehle, der die *bb.t*-Kehle belebt«.
[124] Urk. VIII, Nr. 71 c; Clère, Porte d'Evergète Tf. 32; Bergman, Ich bin Isis, 185, Anm. 4.
[125] S. S. 106, 117, Edfou IV, 257, CD II, 146.

»Kehle« genannt wird, ist sie stets als Maat zu verstehen. Das Wort »Kehle« erscheint als sprachliches Bild, um ihre lebenschaffende und -erhaltende Kraft zu veranschaulichen. Sie ist das Organ, mit dem die Gottheit ißt, trinkt, atmet und spricht. Sie ist nicht auf die Funktion der Rede eingeschränkt[126]. Da einige Synonyme neben »Kehle« auch die Bedeutung »Brustschmuck« und »Halskette« annehmen können, tritt sie auch für das Maatfigürchen ein, das wiederum das Symbol für die Richtertätigkeit Gottes ist. Die Ausdrucksweise wird vorzüglich auf Schöpfer- und Sonnengottheiten angewendet. Eine Hypostasierung der »Kehle«, wie sie etwa beim Herzen als dem Organ des Weltschöpfers vorgenommen wurde, liegt wohl nicht vor[127]. Zwar ist Maat/*Mr.t* als Hypostase zu verstehen, aber bei der *mr.t*-Kehle selbst ist wohl keine Personifizierung erfolgt. Sie ist nirgendwo bildlich dargestellt und wird zumeist mit Personalsuffix gebraucht. Der metaphorische Gebrauch als Substitution des Wortes Maat ist derart verbreitet, daß man folgern kann, daß die »Kehle« genannte *Mr.t* einem Prozeß der Entleerung ihrer eigenständigen Substanz und der Anpassung an Maat unterworfen wurde: Ursprünglich eine selbständige Ressortgöttin für den Bereich der »Kehle«, eine »Handelnde« in den mythischen Episoden, wird sie zu einem Synonym für Maat.

---

[126] Vgl. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 49, im Kommentar zur Wendung *rdj mr.t=f r js.t=s* »seine Kehle an ihren Flatz setzen« (Edfou III, 166,14): »den Gott anzuregen, mit seinen Worten die Maat in die Welt zu setzen«.

[127] Wenn auch der Begriff Hypostase als eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung gewöhnlich auf Eigenschaften, Wirksamkeiten oder Attribute einer höheren Gottheit beschränkt ist (Ringgren, in: RGG III, 503), so ist er im Ägyptischen auch auf die Organe auszuweiten, da im ägyptischen Denken Organ und seine Wirkung eins sind. Es wird z.B. vom »Herzen« gesprochen, wenn das Denken, die Einsicht gemeint ist; damit kann »Herz« als Äquivalent für das personifizierte schöpferische Vermögen des Sonnengottes, für Sia, stehen, s. Zandee, Verbum (Fs Obbink), 50; Ringgren, Word and Wisdom, 8 ff.; vgl. auch das Phänomen der 14 hypostasierten Eigenschaften des Sonnengottes, den 14 Ka, s. a.a.O., 36 f.; vgl. Donner, in: ZÄS 82, 1957, 9 ff., 14 ff.; s. S. 148.

KAPITEL V

Mr.t beim Maat-Opfer in gr.-röm.Zt.

Auf dem »Kehle«-Aspekt der Göttin basiert auch ihr häufiges Vorkommen beim Ritual des »Darreichens der Maat«, das in den Tempeln der gr.-röm.Zt. in nahezu allen Registern erscheint und einen zentralen Platz einnimmt[1]. Aus vorptolemäischen Ritualdarstellungen ist bislang kein Beleg bekannt, der Maat mit *Mr.t* gleichsetzt. Das bleibt erstaunlich, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß Rituale im allgemeinen konservativ und in einem eng begrenzten textlichen Rahmen gehalten sind. In den Tempelinschriften gr.-röm. Zeit häufen sich nämlich die Belege derart, daß man die Erwähnung der *Mr.t* beinahe kanonisch nennen kann.

Auffallend ist auch, daß sie sich trotz ihrer häufigen Nennung im Ritual nicht verselbständigt hat und niemals dargestellt wird, was ein naheliegender Schritt gewesen wäre[2]. Ebenso fehlt ein kultisches Symbol, ein wahrnehmbares Zeichen ihrer Gegenwart. Es stellt sich die Frage, ob *Mr.t* überhaupt noch als eigenständige Gottheit zu betrachten ist oder völlig in Maat aufgeht. Übt sie irgendeine ursächliche Wirkung im kultischen Geschehen aus, oder ist sie zu einem bloßen Synonym für Maat geworden? Finden sich etwa Hinweise darauf, daß sie ihre alte Musikantinnen-Funktion in die Angleichung an Maat miteinbringt? Gibt sie sich als Verkörperung der Musik in Form eines Ordnungsprinzips, einer alles durchwaltenden Harmonie nach der Art der Sphärenharmonie, zu erkennen?

Um die spezifische Rolle der *Mr.t* im Maat-Ritual herauszuarbeiten, soll eine genaue Untersuchung der Phraseologie vorgenommen werden. Diejenigen Termini, die eindeutig von älteren oder gleichzeitigen Maat-Texten stammen, sind dann auszusondern, um einen von Maat unabhängigen Formelschatz zu erhalten. Falls dieser in der Tat existiert, müßte er den typischen *Mr.t*-Gottesbegriff enthalten. Falls er mit dem der

---

[1] Derchain, Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique, in: Annales du Centre d'Etude des Religions 1, 1962, (= Le Pouvoir et le Sacré), 61 ff.

[2] Daß ein im Ritual verwendeter Name in Verknüpfung mit rituellen Verrichtungen eine neue unverwechselbare Identität erhält und zu einer selbständig wirkenden Wesenheit wird, ist eine in anderen Kulturen belegbare Erscheinung, s. Stietencron, Der Name Gottes, 55; vgl. auch die Verselbständigung des Opferfeuers in der Veda, s. H. Oldenberg, Die Religion des Veda[5], 89. In Ägypten wäre etwa das »Überreichen des *Sḫ.t*-Stabes« zu vergleichen, bei dem die Göttin zwar nicht dargestellt, aber durch ihr Symbol als anwesend vorgestellt wird, s. Guglielmi, in: ZÄS 103, 1976, 105. 108.

Maat übereinstimmt, ist nach den Triebkräften der Übernahmen zu fragen. Warum die Angleichung der *Mr.t* an Maat erst in pt.Zt. im Maat-Ritual geschieht, wird ebenfalls zu klären sein. Vorerst mag auf die von E. Otto beobachtete Tendenz hingewiesen werden, in der Spzt. einen zeitgenössischen, unmythischen und undogmatischen Gottesbegriff den in den Tempeln bewahrten älteren Gottesvorstellungen hinzuzuaddieren[3]. Nach der Form ihrer Personifizierung wird ebenfalls zu fragen sein. Ist ihre Personalität nur gelegentlich sichtbar, gehört sie der poetischen Kategorie an, oder hat sie noch einen ausgeprägten Persönlichkeitscharakter?

Die den Maat-Opfer-Darstellungen beigeschriebenen Texte sind in gr.-röm.Zt. zwar wesentlich umfangreicher als die in der Ramessidenzeit, sie lassen sich aber inhaltlich zum größten Teil auf die im täglichen Tempelritual des NR erhaltene Maat-Litanei zurückführen[4]. Sie variieren stark in der Wortwahl und einzelnen Wendungen, nicht jedoch im Inhalt.

Die am häufigsten in der Phraseologie vorkommende Aussage ist *die der unauflöslichen Zusammengehörigkeit* zwischen der *Mr.t* und der Gottheit, die die dargebrachte Maatfigur erhält. Sie wird vor allem durch die Formel ausgedrückt: »Sie weicht nicht von dir« (*n ḥrj = s r = k*), die verschiedene Varianten aufweist: »*Mr.t*, ... die nicht von dir weicht«[5]; »sie weicht nicht von deiner Majestät«[6]; »sie weicht nicht von dir Tag für Tag«[7]; »sie weicht nicht von deinem Ka (wörtl.: von den Füßen deines Ka)«[8]; »sie weicht nicht von dem Ort, an dem du weilst«[9]. Eine inhaltlich ähnliche Formel lautet: »sie bleibt bei dir«[10].

Oftmals nimmt man zuerst auf die *Vereinigung* zwischen der Gottheit und *Mr.t* Bezug mit Aussagen wie: »Sie vereinigt sich mit dir und weicht nicht von dir«[11]; »sie vereinigt sich mit deiner Majestät, die Tochter des Re weicht nicht von dir«[12]. Spezifiziert wird die Aussage durch den Zusatz »*so daß du nicht allein bist*«: »Sie vereinigt sich mit dir, so daß du nicht allein bist«[13]; »sie weilt bei dir und weicht nicht von dir, indem sie

---

[3] In: FuF 35, 1961, 280; die konservative Kraft des Kultus beschreibt bereits Mowinckel, Religion und Kultus, 14.

[4] Moret, Culte divin journalier, 138 ff.; Übersetzung: Assmann, ÄHG, 268 ff., Nr. 125; s. auch Anm. 52.

[5] Edfou II, 45,17; s. Guglielmi, in: GM 40, 1980, 25 f.; CD VII, 130,17; Junker/Winter, Philae II, 293,2.

[6] Edfou VI, 161,4; Daumas, Mammisis de Dendara, 58,1 (Schreibung: [illegible]).

[7] CD II, 37,4; III, 67,8.

[8] Edfou I, 371,11 f.

[9] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,14.

[10] CD III, 186,9.

[11] Sauneron, Esna II, 25; Esna VI, 514 (statt *ḥrj ꜣbj*).

[12] Urk. VIII, Nr. 1 d; Nr. 57 e; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

[13] Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., Tf. 31.

sich mit dir vereint, so daß du nicht allein bist«[14]. Alle diese Aussagen sind auf den Gott bezogen, dem der König die Maatfigur überreicht, sie kommen jedoch auch in den Selbstaussagen der *Mr.t* in ähnlicher Weise vor: »Deine *Mr.t* bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird«[15] und »die auf ihrem Platz bleibt«[16].

Der so häufig wiederholte Gedanke, daß *Mr.t* sich mit der Gottheit vereinige (*ẖnm* heißt auch »umarmen«), ist sicher von der Maat auf *Mr.t* übertragen worden und zuerst einmal ganz konkret aufzufassen. Die mit der Maatfigur identifizierte *Mr.t*, die der König dem Gott darreicht, dient diesem als Brust- und Halsschmuck. Darüber hinaus meint die von der Maat-Vorstellung beeinflußte Aussage, daß der Gott, insbesondere der Sonnengott, in der Umarmung mit der Maatfigur, sich mit seinem Ka, seiner Lebenskraft, vereinigt[17].

Eine spezielle, nur für Sonnengötter zutreffende Wirkunsweise der *Mr.t* scheint mit dem Zusatz »so daß du nicht allein bist« angesprochen. Sie ist wohl so zu interpretieren, daß Maat/*Mr.t* für den Gott vonnöten ist und ihr Fehlen einen Verlust bedeutet. Die Vorstellung von der Maat als Opferspeise oder kultischer Verehrung erklärt die Aussage nicht, da das Thema der Einsamkeit Gottes undogmatisch, wie eine Situation im menschlichen Bereich, behandelt wird: Gott schafft die differenzierte Welt und befreit sich damit aus seiner Einsamkeit[18]. Vermutlich lieferte das Maatritual des NR das gedankliche Vorbild, das in ptol. Zeit weiter entwickelt wird:

> »Maat bleibt im Innern von Karnak; dir gehört die Maat (*tjw mꜣꜥ.t*).
> Sie ist allein, du bist ihr Schöpfer,
> kein anderer Gott teilt sie mit dir, außer dir allein in Ewigkeit«[19].

Die Aussage betont die Unentbehrlichkeit der Maat für den Schöpfergott. Sie ist zwar aus ihm hervorgegangen, sein »Geschöpf«, aber zugleich für ihn lebensnotwendig. Da in ägyptischen Texten den Urgöttern das »Alleinsein« zugeschrieben wird[20], läßt sich die Formel der gr.-röm.Zt.

---

[14] Urk. VIII, Nr. 11 c.

[15] Urk. VIII, Nr. 14 m.

[16] Daumas, Mammisis de Dendara, 112,19 f.

[17] S. dazu mit vielen Belegen Assmann, LL, 270 f.; Urk. IV, 2141,16; Blackman/Fairman, in: JEA 32, 1946, 76 (331,3): »Re leuchtet, nachdem er sich mit Maat vereinigt hat und Maat sich mit seiner Braue vereint hat«.

[18] Zum Maatritual im Amun-Ritual (pBerlin 3055, XXIV, 10 f.) und der in den Maatritualtexten gr.-röm.Zt. ausgedrückten Formel von der negativ — als Mangel — betrachteten Einsamkeit des Schöpfergottes s. Guglielmi, in: GM 40, 1980, 23 ff.

[19] pBerlin 3055, XXIV, 10 f.; Assmann, AHG, 273 (statt: »Wie bleibend [*mn.tj*]« ist *tjw* »dir gehört« zu lesen).

[20] Zum Alleinsein des Urgottes, als es noch keine Differenzierung gab, s. Hornung, Der Eine und die Vielen, 164 ff. 171; Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 98-101 (Einsamkeit »als summum malum, als Inbegriff eines Mangelzustandes, den es in der Götterwelt nur im Urzustand gab und der aufgrund seiner Unhaltbarkeit die Fülle der Schöpfung zur Folge hatte«); 172-175.

auch so deuten, daß Re nicht als Urgott, sondern als oberster Lenker in einer geschaffenen und geordneten Welt agiert; Maat/*Mr.t* tritt ihm wie die »Frau Weisheit« des AT (Spr. 8) helfend zu Seite[21].

Die Vorstellung und die Terminologie des »Sich Vereinigens mit der Maat« ist alt und kommt bereits häufig im NR vor[22]. Im Amun-Ritual XXI, 4 ff. heißt es dementsprechend: »Du wirst eingeführt mit Maat. Du lebst von der Maat. Deine Glieder vereinigen sich mit Maat«[23]. In den zahlreichen Maat-Opfer-Texten kommt der Gedanke mindestens genau so häufig auf Maat wie auf *Mr.t* bezogen vor, so daß er sicher nicht spezifisch für *Mr.t* ist. Dasselbe gilt für den Ausdruck *n ḥrj=s*, während der Zusatz »damit du nicht allein bist« in vorptolemäischer Zeit weder für Maat noch für *Mr.t* nachzuweisen ist.

Der Gedanke der engen Verbundenheit, die zwischen Gott und *Mr.t*/Maat herrscht, erfährt noch eine Steigerung in dem der *gegenseitigen Zuneigung*, die am häufigsten auf die Formel gebracht wird: »die (oder: deine) *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt«[24]. Wenn mehrere Götter angeredet werden, ist sie pluralisch abgefaßt: »*Mr.t* ist es, die ihr liebt und die euch liebt«[25]. Gelegentlich wird leicht variiert: »*Mr.t*, die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt«[26]; »die du liebst und die deine Majestät liebt«[27] und in einseitiger Ausrichtung: »meine *Mr.t*, die mein Herz liebt«[28]. Da die Aussprache der gr.-röm.Zt. die Möglichkeit bot, sowohl *Mr.t* als auch Maat mit *mrj* »lieben« zu verknüpfen, läßt sich die Beliebtheit der Formel zum guten Teil schon mit der Freude am Wortspiel erklären, das jedoch erst der gelehrten Spekulation der gr.-röm.Zt. zu verdanken ist[29].

Auch diese Aussage beruht auf dem Vorbild der Maat und erhält dadurch erst einen religiösen Sinn. Bei Maat erscheint sie in gr.-röm.Zt. genauso häufig wie bei *Mr.t*, sie wird zumeist sogar parallel angewendet, da *Mr.t* und Maat identisch sind[30]: »Das ist deine Maat, die du liebst und

---

[21] B. Lang, Frau Weisheit, 57 ff.; Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, 10 ff.; U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 ff.

[22] S. Anm. 17.

[23] Assmann, ÄHG, 269, übersetzt *bs=k m m3ᶜ.t* mit »Du kommt heraus in Maat«; vgl. a.a.O., 271 »Dein Leib vereint sich mit Maat«.

[24] CD II, 37,4; VII, 46,8; Daumas, Mammisis de Dendara, 216,12; Junker, Philae I, 39,12; Junker/Winter, Philae II, 293,11, mit dem Zusatz: »deine große Tochter, die dein Herz liebt«; Sauneron, Esna II, 25.

[25] CD VI, 159,6; MD III, 81 e.

[26] Urk. VIII, Nr. 3 d (Maat); vgl. Edfou I, 479.

[27] CD VII, 118,13 (von der Maat).

[28] Junker/Winter, Philae II, 179,2.

[29] *Mr.t* wurde vermutlich **mě* ausgesprochen, *M3ᶜ.t* ⲘⲈ (S), ⲘⲎⲒ (B.F) und ⲘⲈⲈ (S.M) und *mrj* ⲘⲈ (S), ⲘⲈⲒ (B.S), ⲘⲈⲒⲈ (A.A_2), s. Westendorf, Kopt HWb, 85 f. mit weiteren Dialektvarianten. Zur »falschen« Etymologie *Mr.t* »Geliebte« s. S. 15.

[30] Urk. VIII, Nr. 73 d.h.; Clère, a.a.O., Tf. 31; Guglielmi, a.a.O., 24. Hathor setzt man als »Halsschmuck« (*jrj.t ḫḫ*) ebenfalls mit Maat gleich.

die dich liebt, deine *Mr.t*, mit der du zufrieden bist, Herr des Richtens. Sie haßt Parteiischsein[31], der Abscheu ihres Ka ist Lügen (*snm ns*)[32]. Nimm sie dir und gib sie an dein Herz! Sie vereinigt sich mit dir, damit du nicht allein bist.« »Es sind die großen Götter auf ihren Thronen in der *Bnn.t*. Es sind die beiden Götter, die aus Re hervorgegangen sind: Seine Zunge und sein Herz, die alles entscheiden. Seine *Mr.t* ist bei ihnen in Gestalt (*m*) der Maat, indem sie sich ihnen zugesellt und die Götter sich mit ihnen vereinigen.«

Die Liebe zwischen *Mr.t*/Maat und dem Sonnengott beruht auf Gegenseitigkeit. Formal entstammt die Aussage dem Gedankengut, das sich mit der allgemeinen Reziprozität zwischen göttlichen und menschlichen Gefühlen und Tätigkeiten befaßt: »Gott N liebt den, der ihn liebt«[33]. Der Gedanke, daß der Gott die Maat liebt, taucht bereits in den Sargtexten in einer Rede des Thot auf: »Ich habe das zornige Feuerauge besänftigt, ich habe die Maat aufsteigen lassen zu dem, der sie liebt.« (CT VI, 322 q)[34] Im NR wird er häufig geäußert, so in der poetisch anmutenden Formulierung Hatschepsuts im Hinblick auf Amun[35]: »Ich habe die Maat, die er liebt, dargebracht, da ich weiß, daß er von ihr lebt. (Auch) mein Brot ist sie, und ich trinke von ihrem Tau. Ich bin ja von einem Leibe mit ihm.« Der Re-Hymnus des Mundöffnungsrituals weist eine prägnante, dem spätzeitlichen Maat-Ritual eng verwandte Phraseologie auf und gibt die unauflösliche Verbundenheit beider Gottheiten in folgender Kurzfassung wieder[36]: »Oh Re, Herr, der Maat! Oh Re, der von der Maat lebt! Oh Re, der über die Maat jubelt! Oh Re, der die Maat liebt! Oh Re, der sich mit der Maat vereinigt.« Zwar ist bislang die Aussage der gegenseitigen Liebe vorptolemäisch nicht belegt, aber sie ist in ähnlichen Wendungen, die die gegenseitige Abhängigkeit beschreiben,

---

[31] [Hieroglyphe] ist *s3t* zu lesen (nach dem »Tierschwanz« [Hieroglyphe] *st*) und nach Wb IV, 27,6 in Verbindung mit *nmᶜ* noch Urk. VIII, Nr. 57 i; Clère, a.a.O., Tf. 15 also »das Parteiischsein hassen« belegt.

[32] Zu *snm* (*ns*), einem Gegenbegriff zu Maat, s. Otto, Gott und Mensch, 26.

[33] Brunner in: W. Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 68, Anm. 165. 166 mit Hinweis auf Spr. 8, 17: Rede der Weisheit, die eine enge Verwandtschaft zur Maat-Phraseologie aufweist: »Durch mich regieren Könige und herrschen Herrscher gerecht; durch mich versehen Beamte und Angesehene ihr Amt, alle, die für Recht sorgen. Ich liebe, die mich lieben, und die mich suchen, finden mich.«, s.B. Lang, Frau Weisheit, 57 ff.; Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, 10 ff.; U. Winter, a.a.O.

[34] Grieshammer, Jenseitsgericht, 74 f.; zu ergänzen nach Tb 71; vgl. Naville, Deir el-Bahari IV, Tf. 116, Z. 18; Assmann, LL, 308, Anm. 34.

[35] Urk. IV, 284 f.

[36] Otto, MÖR II, 158 (Szene 71).

vorweggenommen: »Wie du existierst, so existiert Maat!« (»und umgekehrt«) (Amun-Ritual XXIII, 5: *wnn=k wnn M3ˁ.t t3z pẖr*)[37].

Auch diese Formel ist von der Maat auf *Mr.t* übertragen worden, wobei der Anlaß das Wortspiel mit *mrj* gewesen sein mag, die Ursache und religiöse Begründung jedoch in dem seit dem AR belegten engen Verhältnis zwischen Re, dem Herrn der Maat, und Maat liegt[38]. Wie die Formulierung des »Nicht-Alleinseins« setzt sie Maat/*Mr.t* als personal gedachtes Wesen voraus.

Häufig sagt man von der *Mr.t* aus, daß der Gott *von ihr oder ihrem Anblick lebt* und sie *die Speise des Gottes* bildet; gelegentlich ist noch eine Gleichsetzung mit dem ebenfalls mit Maat und *Mr.t* alliterierenden Wort »Samen« (*mtw.t*) eingeschoben: »Deine *Mr.t* ist sie, Herr der Götter; der Same ist sie, von dem du lebst«[39]. Horus trägt die Epitheta: »*Mr.t*, von der er lebt, derjenige, der die Kehle von jedermann atmen läßt«[40]. Ähnlich heißt es von der Maatfigur: »diese seine *Mr.t*, von deren Anblick er lebt«[41]. Oft fügt man das Bild von der Kehle ein: »deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst«[42], »diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst«[43]. Man vergleicht den empfangenden Gott mit Ptah, dem Herrn der Maat: »von der du lebst wie Ptah«[44]. Bei mehreren Göttern heißt es: »Es ist die *Mr.t*, von deren Anblick ihr lebt«[45]. Daß sie »die Speise deiner Majestät«[46] bildet oder »diese deine Tochter, die die Speise deiner Majestät ist, wenn du sie erblickt«[47], ist, beschreibt denselben Sachverhalt, den auch der erwähnte Text aus Edfu und Dendera[48] meint: »Das ist deine *Mr.t*, die vor dein Angesicht gebracht wird ... Du ißt von (mit) ihr, du trinkst aus ihr, damit dein Leib gedeihe von dem, was er verschluckt«.

---

[37] Assmann, ÄHG, 271.

[38] Bissing/Kees, Re-Heiligtum III, 41; Kees, Götterglaube, 234. Es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Teil der Maat betreffenden Wortprägungen in der Spzt. vom göttlichen Königtum übernommen und auf das Verhältnis Re/Maat übertragen wurden. Zu *mrj M3ˁ.t* als Königsbeinamen s. Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 8 (5).

[39] Edfou VII, 290,9 ff.; Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens I, Fs Westendorf, Göttingen 1984, 273 ff., bes. 280; s. auch Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,13; Daumas, Mammisis de Dendara, 210,14; CD IV, 37,8 f.

[40] Edfou VII, 196,1; vgl. auch Edfou VII, 322,13 von der mit Maat gleichgesetzten *Nḥm.t-ˁw3j*: »Seine *Mr.t* ist es, von der er lebt, die Speiseröhre für seinen Leib«. Zu *srq ḥtj.t* »die Kehle atmen lassen«, s. Otto, Gott und Mensch, 52. 149 ff.; Daumas, in: RdE 8, 1951, 36, Anm. 2.

[41] Edfou II, 66,10.

[42] Urk. VIII, Nr. 3 d. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14.

[43] Sauneron, Esna II, 25; Urk. VIII, Nr. 11 c.

[44] Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

[45] CD V, 105,8.

[46] Urk. VIII, Nr. 11 c; Guglielmi, a.a.O. (s. Anm. 18), 24; vgl. Edfou VII, 322,3. 16.

[47] Urk. VIII, Nr. 13 g.

[48] S. S. 116, Anm. 79; Edfou IV, 257; CD II, 146,9-13.

Auch diese Aussage ist für *Mr.t* untypisch und paßt nicht zu den bisher herausgearbeiteten Wesenszügen einer göttlichen Sängerin. Man könnte einwenden, daß »Leben von der *Mr.t*« ein bildlicher Ausdruck für das Bedürfnis des Gottes nach kultischer Verehrung sei, nach »Lobpreis«, Hymnen und musikalischen Darbietungen, doch fehlen dafür die näher präzisierenden Erklärungen in den Texten[49]. Die sprachliche Anbetung, Verehrung und »Besänftigung« ist auch im Maat-Begriff enthalten[50]. Er könnte zwar durch die Nennung der *Mr.t* besonders betont worden sein, aber wahrscheinlicher ist das Vorbild der Formel wiederum vom Maat-Ritual des täglichen Tempelkultes und den litaneiartigen Aufzählungen der Tätigkeiten und Eigenschaften des Sonnengottes auf *Mr.t* übertragen worden. »Der von der Maat lebt« ist seit dem AR ein häufig gebrauchtes Epitheton zahlreicher Götter, insbesondere des Sonnengottes[51]. *ʿnḫ=k jm=s* steht nach *nb mꜣʿ.t* zumeist an der Spitze der »aufgelisteten« Beschreibung der engen Verbindung zwischen dem Sonnengott und Maat[52]. Die oben zitierte Hatschepsut-Inschrift des Speos Artemidos und der Spruch des Amun-Rituals beschreiben am klarsten den Kreislauf, dem Maat unterliegt. Dem Gott wird mit dem Maatopfer die Lebenssubstanz zugeführt, die ihm eigentümlich ist und wiederum von ihm ausgeht[53]: »Sei gegrüßt, der du ausgestattet bist mit Maat, Schöpfer des Seienden, der das, was ist, hervorbrachte ... Mögest du gnädig sein, auf daß dir die Götter Maat tun. Du kommst heraus in Maat, du lebst von Maat, deine Glieder vereinen sich mit Maat ... Du ißt von Maat, du trinkst von Maat, dein Brot ist Maat, dein Bier ist Maat, du atmest Weihrauch ein als Maat, die Luft deiner Nase ist Maat.« »Von der Maat leben« stellt demnach keineswegs nur einen Ausdruck dar für das Ausüben von

---

[49] Die Erwähnungen von »Jubel«, »Lobpreis« und »Singen (zum Harfenspiel)«, die sonst in den *Mr.t*-Beischriften gang und gäbe sind, fehlen völlig. Die bei Bergman, Ich bin Isis, 185, Anm. 2, gegebene Übersetzung von Urk. VIII, Nr. 13 g: »Dein Lobgesang (*ḥknw*) ist sie«, die eine Interpretation der *Mr.t* als Musikantin zu rechtfertigen scheint, ist unrichtig und muß nach den Parallelen heißen: »Du jubelst über sie«.

[50] Assmann, König als Sonnenpriester, 63. Sie wird zumeist durch das *sḥtp* bewirkt.

[51] Wb I, 20,5; B. Altenmüller, Synkretismus, 69; Grieshammer, Jenseitsgericht, 61 f.; Westendorf, in: MIO 2, 1954, 169 ff.; Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 4 ff.

[52] Der Text ist in zahlreichen Parallelen überliefert, s. Assmann, LL, 270; Davies, Hibis III, Tf. 16 (Westwand E 1); Budge, Book of the Dead, Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, Anhai, Tf. 2; Davies, Neferhotep I, Tf. 37; Christophe, La salle V du temple de Séthi Ier à Gournah, in: BIFAO 49, 1950, 131 ff., 150 ff.; im Grab des Padihorresnet, TT 196, (nach freundlicher Mitteilung von E. Graefe); Kuhlmann/Schenkel, Das Grab des Ibi, Theben Nr. 36, AV 15, 1983, I, 124; II, Tf. 38 (S. 94, T 267); Otto, MÖR II, 158; Ringgren, Word and Wisdom, 39 f. Die Einleitungsworte *jnk Ḏḥwtj ʿwj=j ḫr mꜣʿ.t* finden sich beim Darreichen der Maat in leicht abgewandelter Form s. Sauneron, Esna VI, 487; auf einer Basis für eine Amun-Figur, s. Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin I, ÄA 37, 1981, 208 f., Tf. 4 (P 11).

[53] pBerlin 3055, XXI, 3 ff.; XXII, 3 f.; Assmann, ÄHG, 269 f.

Gerechtigkeit oder das Leben in Wahrheit, sondern meint konkret, daß der Gott die Opferspeisen ißt, daß sie ihn »speisen«, daß er die kultische Verehrung sich einverleibt, damit sie ihm Kraft verleiht[54]. Vielleicht hat auch hier der Gedanke, daß die Kraft des Sonnengottes, der die kosmische Gesetzmäßigkeit verkörpert, sich allmählich abnutzt und dem Verschleiß unterliegt[55], Pate gestanden; sie wird dann durch das Maatopfer wieder aktiviert.

»Nahrung« bedeutet Maat, trotz der Vieldeutigkeit des Begriffes, wohl auch in erster Linie, wenn der Gott in einigen formelhaften Wendungen dem König verheißt[56]: »Ich gebe Maat in den Mund von jedermann zu deiner Zeit!« oder der König beschrieben wird als derjenige, der »sättigt jedermann, ohne daß es ein Notjahr gibt; jeder Mund ist versehen mit Maat«[57]. Auf der Ebene der Menschenversorgung scheint Maat »Nahrung« nicht mit *Mr.t* gleichgesetzt worden zu sein, so steht in den zahlreichen Varianten des Satzes: »Ich gewähre dir, daß dies Land deiner Majestät ergeben ist, indem jeder Mund mit Maat ausgestattet ist!«[58] niemals *Mr.t* statt Maat. Dagegen heißt auf der Ebene der Götterversorung Maat als Kehle »die schöne *Mr.t*, die den Göttern Leben zuführt, die Speiseröhre, die den Göttinnen Speise sendet«[59] oder auch, ungewöhnlicherweise im Kontext eines Blumenopfers: »Maat, die Tochter des Re, die Genossin des Amun, seine große *Mr.t*, die die Götter belebt, die ihrem Sohn Horus Sieg über seine Feinde verleiht«[60].

Daß Hunger und Not Unrecht und Sünde bewirken und umgekehrt die Versorgung der Menschen mit Nahrung die Gerechtigkeit und Ordnung festigt, ist ein alter Topos der Weisheitsliteratur, der auch in den

---

[54] Assmann, König als Sonnenpriester, 63 f.; ders., ÄHG, 163; vgl. ders., Re und Amun, OBO 51, 1983, 267.

[55] Ringgren, Word and Wisdom, 49: »Maat is the life of the sun-god, his vital force ... the powers of the gods are, if not entirely dependent upon, greatly reinforced by presenting of the food- and drink-offerings, and other ritual acts«.

[56] Otto, Gott und Mensch, 24 f., KO II, Nr. 946.

[57] KO II, Nr. 683.

[58] MD II, 18 b; CD VI, 160,5 (MD III, 81): »Ich gewähre dir, daß jeder Mund mit Maat versehen ist und kein Unrecht in deinen Regierungsjahren geschieht.« (Rede des Horus, ähnlich auch die des Harsomtus); CD VI, 171,4 (MD III, 83 g): »Ich gewähre dir, daß jeder Mund mit Maat versehen ist und kein Unrecht in deiner Regierungszeit geschieht«.

[59] Daumas, Mammisis de Dendara, 134,1 f., s. auch den Zusammenhang zwischen *Mr.t* (*mr.t*-Kehle?) und Opferspeisen, Edfou VII, 80,5-6, beim *f3j jḫ.t* in der Rede des Harsomtus: »Ich gebe dir deine *nfr*-Kehle zum Essen des Brotes (*bw-wr*), indem deine *mr.t*-Kehle jegliche Opferspeisen empfängt«; zu *nfr[.t]* als Bezeichnung der Kehle, s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 8.

[60] Junker/Winter, Philae II, 338 f. Das Fragezeichen hinter »seine« ist wohl zu streichen, da »die große Kehle« ungewöhnlich ist, dagegen bei *Mr.t* häufig vorkommt, s. Edfou I, 371. 507.

Mythos von der goldenen Urzeit übernommen wird[61]. Wenn *Mr.t* nun in einigen Phrasen als *ethische Größe*, als diejenige erscheint, *die das Unrecht verhindert*, so ist auch hier das Vorbild mit Händen zu greifen: Maat hat *Mr.t* mit ihren Zügen ausgestattet, und *Mr.t* ist geradezu ein Synonym für sie geworden. Die Phraseologie für beide ist in diesem Bereich gleich oder eng verwandt: »Sie verabscheut Parteiischsein, der Abscheu ihres Ka ist Lügen«[62]; »sie wehrt das Unrecht ab, und der Abscheu ihres Ka ist Parteilichkeit«[63]; »ihr gehört dein Haus, sie bannt den Abscheu des Re aus deinem Tempel«[64].

Daß die Namen Maat und *Mr.t* austauschbar sind, zeigt auch die Götterliste der *Beisitzer beim Gerichtshof in der Sonnenbarke* bei zwei Maat-Opfer-Szenen aus Edfu, wo die Rede des Königs *Mr.t* nennt, die Beischrift der Götter dagegen Maat[65]:

Titel und Spruch:

> Darreichen der Maat an [seinen Vater], damit er mit Leben begabt sei. Worte zu sprechen:
> Nimm dir die Maat, die ich deinem Ka überreiche. Ich bringe dir die »Verhörenden« (*sḏmj.w*)[66] als dein Gefolge dar, diese *Mr.t*, die [Tochter] der Majestät des Re[67], für deren Ka die Zunge, die lügt, ein Abscheu ist.

Horus:

> Ich gebe dir die Maat in dein Herz, damit du sie gegen alle Götter übst.

---

[61] Assmann, König als Sonnenpriester, 61 ff. mit weiterführender Literatur; Wildung, in: LÄ II, 734 s.v. Goldenes Zeitalter.

[62] Edfou I, 521,6; Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., 31; s. dazu die für Maat gesammelten Belege bei Otto, Gott und Mensch, 26. 148.

[63] Urk. VIII, Nr. 71 d; Clère, a.a.O., Tf. 32, möglich wäre auch die Übersetzung: »der *wḏᶜ rj.t* (höchste Richter), der für sie das Unrecht vertreibt«.

[64] Urk. VIII, Nr. 1 d; Nr. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15. Statt der üblichen *n=s-jmj*-Konstruktion für Possesiv-Konstruktionen (Gilula, in: RdE 20, 1968, 55 ff.) heißt es hier bei beiden Belegen *jmj n=s. nš bw.t* ist ein Beiwort der Maat, Urk. VIII, Nr. 14 e; vgl. auch Bauer (B 1, 97) »Die Maat wird verdrängt von ihrer Stätte«; vgl. Junker/Winter, Philae II, 178 f.: »Du bringst mir die Maat, über deren Anblick ich mich freue, meine *Mr.t*, die mein Herz liebt«. — »Ich gebe dir die Maat, führend (*m3ᶜtj*) zu deiner Zeit, und alles Böse ist vernichtet zu deiner Zeit«.

[65] Edfou I, 521 f.; Varianten mit *Mr.t*: Edfou I, 507 f.; CD VII, 105 f.(?); ohne ihre Erwähnung: Chassinat, Mammisi d'Edfou, 42; Edfou VI, 310 f.; VIII, 122; Philae-Photo 854, s. PM VI, 221 (137); Alliot Culte d'Horus, 426; Brunner-Traut, in: Fragen an die altägyptische Literatur (Gs Otto), 131.

[66] Die *sḏmj.w* »die Verhörenden«, »die Beisitzer« im Gerichtskollegium des »Rates der Dreißig« (*mᶜb3j.t*) gehören zu dem mythischen und jenseitigen Gericht, dessen Vorsitz Re hat. Zum älteren Vorkommen s. Grieshammer, Jenseitsgericht, 76. 97 f., vgl. Tb 125. Auf dem Euergetes-Tor ist Chons-Thot derjenige, »nach dessen Spruch die Beisitzer entscheiden, um dessen Befehl man nicht herumkommt«, Urk. VIII, Nr. 99 b; Clère, a.a.O., Tf. 41; Schott, in: ZÄS 95, 1968, 56.

[67] Abschrift ist zweifelhaft.

Die »Verhörenden«:

Worte zu sprechen durch die »Verhörenden«, die richten, die auf ihren Matten sind[68], die die Wahrheit entscheiden, (nämlich) Re, der Große an der Spitze seiner Kinder: seine Tochter *Mr.t*, die hinter ihm ist, der Herr von Hermopolis in seiner Gestalt als Ibis, das Herz des Re, das die Maat entscheidet, der zwischen den beiden Genossen richtet in seiner Gestalt als *Jstn*, der Richter, Oberhaupt des Gerichtshofes (*mꜥbꜣj.t*), *Jrj* und *Sḏm*[69], die aus Re hervorgegangen sind, die geboren sind (*wbn m*)[70] aus seinem Auge und seinen Ohren, Seschat, die Große, die Herrin der Schrift, Seschat, die Kleine, die Herrin der Bibliothek, die Herren der Maat, deren Abscheu Lüge und deren Speise[71] das Rechtmäßige (*tp nfr*) ist:

[Wie nehmen sie von dir entgegen und sind über sie zufrieden, Herr der Gesetze, dessen Abscheu Lüge ist.] Wir gewähren dir, daß dein Herz rechtschaffen ist, deine Zunge (rechtmäßig) entscheidet, deine Lippen dir die Maat sagen, deine Gesetze wirksam sind wie die des *Ḥsr.tj* und du die Götter zufriedenstellst mit dem, was sie lieben.

Die Götter:

Re, Maat, Thot, *Jstn*, *Jrj*, *Sḏm*, die große Seschat, die kleine Seschat.

Ein weiterer Hinweis auf die von der Maat stammende Funktion einer Beisitzerin liegt auch in der nur einmal für *Mr.t* bezeugten Formel vor, die wohl von Maat oder Isis übernommen wurde und die sie als »Schicksalsgöttin« ausweist: »Leben und Tod sind unter ihrem Befehl«[72].

Eine häufige Formel beim Maatopfer ist die, daß der Gott sich *über Mr.t freut oder jubelt.* Auch sie ist in erster Linie von der als Brustschmuck dienenden Maatfigur angeregt, über deren Empfang der Gott sich freut; sie wird jedoch dann auf den gesamten, dem Symbol anhaftenden Sinnkomplex erweitert. Von der Aussage gibt es wiederum zahlreiche Variationen:

---

[68] »Die auf den Matten« sind die Mitglieder des diesseitigen Gerichtshofes, der ins Jenseits projiziert ist, s. die bei Vandier, Le Papyrus Jumilhac, 198, Anm. 564 gesammelten Stellen; vgl. Caminos, LEM, 57; Blackman/Fairman, in: JEA 30, 1944, 17 (37).

[69] S. Brunner-Traut, a.a.O., 125 ff.; Capart, in: CdE 21, 1946, 25 ff. Der Seh- und Hörgott sind Hypostasen der Sinnesorgane des Sonnengottes und werden als deren Funktionen, Sehen und Hören, personifiziert. Zur Bezeichnung der Schreibpalette, dem Gerät des Thot und seiner spezifischen Opfergabe, der durch die Aufzeichnung von Regeln und dem Urteil das Land ordnet, s. Brunner-Traut, a.a.O., 137; Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 232 (g). Zu ihrer Funktion als Schwellenschutzgottheiten zusammen mit Seschat an den Tempeltoren des NR s. S. 218.

[70] Ringgren, a.a.O., 38 übersetzt *wbn* als Epitheton des Re »the shining one«, Brunner-Traut, a.a.O., »Ausfluß(?) aus seinem Auge und seinen Ohren«; es liegt jedoch die im Wb I, 293, IV wohl bezeugte Bedeutung von *wbn* »zur Welt kommen, geboren werden« vor; die Var. CD VII, 106 hat entsprechend *prj*.

[71] Var. Edfou I, 508 hat: »deren Majestät Speise das Rechtmäßige ist«, die folgende eingeklammerte Rede stammt ebenfalls von dieser Var.

[72] Junker, Philae I, 39. Er erwägt, ob *ẖr js.t rꜣ=s* nicht in *js.t rꜣ=k* zu emendieren sei, damit man es auf Amun als Weltenrichter beziehen könne; s. Otto, Gott und Mensch, 16 ff. (vom Orakelgott).

»Die *šfj.t* ist es, über deren Anblick du jubelst«[73]; »die *Mr.t*, die ihr liebt und die euch liebt, über die euer Leib jubelt«[74]. Gelegentlich heißt es: »über die du jubelst, wenn sie vor deinem Angesicht ist«[75]; »sie vereint sich mit dir, und du jubelst über sie«[76]. Ein Epitheton des Königs lautet: »der den Gott mit seiner *Mr.t* erfreut (*sḥ*ᶜᶜ)«[77]. Welche Ausschmückung das Motiv erfahren kann, mag ein Text des Dendera-Tempels verdeutlichen, der das »Erfreuen« der Gottheit mit dem *sḥtp* »Zufriedenstellen« in Parallele setzt[78]:

Titel und Spruch:

> Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:
> Die *šfj.t* zu dir, Herrin mit großer *šfj.t*. »Die-die-Götter-zufriedenstellt« stellt dich zufrieden. Der »Same des Stieres« (*mtw.t-k3*)[79] ist genau (*r mtr*) vor dir; sie nimmt ihren Platz dir gegenüber ein, diese *Mr.t* (*twj*), über deren Anblick du dich freust (*tfn*), über die du Tag für Tag zufrieden bist«.

Die Epitheta des Königs greifen wiederum den ethischen Aspekt der Maat auf, indem sie den König als gerechten Richter und Herrscher schildern:

> Der König von Ober- und Unterägypten N, der Sohn des Re N. (Es lebe) der gute Gott, der in Maat erscheint, der die Sünde in diesem Lande beseitigt, der die Maat liebt, dessen Abscheu das Unrecht ist, dessen Gesetze wirksam (*spd*) sind wie die des Herrn von Hermopolis, der die Gerechten schützt und die Unrechttuenden (*jzf.tjw*) tötet (lies: *ḫdb*), der Herr der Maat.

In den Epitheta der Isis hingegen, in denen die Göttin mit Maat-*Mr.t* gleichgesetzt wird, treten die herrscherlichen Funktionen in den Vordergrund:

> Ich gebe dir die Maat, so daß sie mit dem Land vereint ist, ohne daß Lüge in deinen Jahren entsteht.
> Worte zu sprechen durch Isis, die Große, die Gottesmutter, die Herrin von *Jt-dj*[80] zu Gast in Dendera, die Tochter des Re als Maat, die Herrin von

---

[73] CD II, 37; CD VII, 46 »Diese *Mr.t* ..., die *šfj.t* ist es, über deren Anblick du jubelst, ich lasse sie vor dein gnädiges Antlitz aufsteigen«.

[74] CD VI, 159.

[75] Edfou II, 45.

[76] Urk. VIII, Nr. 13 g. *Mr.t* ist nach: »Nimm dir deine große Maat, deine [*Mr.t*]!« zu ergänzen.

[77] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27: »Kind des Richters, ältester Sohn der Maat, der den Gott (oder: Horus) mit seiner *Mr.t* erfreut«.

[78] CD IV, 259 ff., Tf. 311; MD II, Tf. 2.

[79] Kurth, a.a.O. (s. Anm. 39); die Wortwahl des Abschnittes wird durch Wortwiederholungen (*šfj.t*, *sḥtp*) und Alliterationen (*mtw.t* - *mtr*; *twj* - *tfn*) bestimmt.

[80] *Jt-dj*, Name der Stadt oder des Isis-Sanktuars in Dendera, s. Gauthier, DG I, 35; Daumas, in: LÄ I, 1060.

Ägypten (*ḫt-mn*), die große Sothis, die auf der Erde und am Himmel aufgeht, die die Städte gründet und die Gaue in Ordnung hält (*smn*), die Einzige, die Erste, die in den beiden Ländern befiehlt, der kein Gott gleichkommt, die *Mr.t*, die die Gaben von den vier Enden der *Nn.t* bringt[81], wobei alles, was aus ihrem Munde kommt, sogleich geschieht[82]:

Ich gebe dir die Maat in dein Herz, damit du sie ewiglich für die Götter ausübst.

Als »heiliges Symbol« (*tj.t ḏsr.t*)[83] und »Samen« des Amun, über dessen Anblick der Gottesleib erfreut ist, schildert sie ein Edfu-Text[84]:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

... durch deren Anblick dein Leib erfreut (erfüllt)[85] wird, dein heiliges Symbol, das nicht von dir weicht. Deine *Mr.t* ist es, Herr der Götter, dein »Samen« (*mtw.t*) ist es, von dem du lebst und über dessen Anblick deine Glieder jubeln.

In den weiteren Beischriften der Szene wird der Aspekt der Maat als Götternahrung betont:

Er (der König) ist wie der Herr der Maat[86], der Schöpfer der Speisen für die Götter, der Stadtvorsteher, der nicht parteiisch ist.

Es sind die *ḏdw*-Götter[87] in *Bḥd.t* erschienen als Gott und Göttin am »Platz des Horus-Anbetens«[88], und sie empfangen die Maat, ergreifen die *Mr.t* und machen ihren Platz weit als ihr Ebenbild. Sie sind die Herren der Maat, sie leben von der Maat, sie, die Speisen schaffen für die Götter der Maat[89].

Die Vorstellung von der Freude Gottes über den Empfang der *Mr.t* ist wiederum von Maat übernommen worden und für diese seit dem NR häufig bezeugt. Aus der Zeit Amenophis' III. stammt die Inschrift eines Privatmannes, in welcher er, ähnlich wie später der König, versichert:

---

[81] S. dazu Daumas, Moyens d'expression, 195 f.

[82] Otto, Gott und Mensch, 141 (14), vgl. 14 ff. als Formel für die Allmacht Gottes.

[83] Zu *tj.t* »Zeichen«, »Hieroglyphe«, »Sinnbild« s. Hornung, in E. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 143.

[84] Edfou VII, 290 f.

[85] *w3ḫj* kann nach Wb I, 258,13-259,9, sowohl »überschwemmt, erfüllt sein« wie in übertragener Bedeutung »sich freuen« heißen.

[86] Der König wird mit dem göttlichen Herrn der Maat nur verglichen, s. Otto, Gott und Mensch, 76; Derchain-Urtel, in: SAK 3, 1975, 25 ff.; während er in Esna mit Thot identifiziert wird, s. Sauneron, Esna VI, 487, s. Anm. 52 (Maat-Ritual).

[87] *ḏdw* sind die Urgötter oder Vorfahren, s. Reymond, in: CdE 38, 1963, 56 ff.; dies., The Mythological Origin of the Egyptian Temple, 79. 118. 124 f. 280.

[88] *j3w-Ḥrw* »Lobpreis des Horus« und als Vollname »Lobpreis des Horus (Stadtdeterminativ) desjenigen, der auf seinem Thron sitzt« sind Bezeichnungen des Tempels von Edfu s. Gauthier, DG I, 16; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 1983, 263.

[89] Möglicherweise auch »wegen der Maat« oder *m* statt *n* »aus«, »als Maat«.

»Ich tat die Maat dem Herrn der Maat, da ich weiß, daß er über sie alle Zeit jubelt«[90]. Im oben zitierten Re-Hymnus des Mundöffnungsrituals und seinen Varianten und im Amun-Ritual wird der Jubel des Sonnengottes beschrieben: »Dein Ka gehört dir, Maat betet dich an, dein Leib vereint sich mit Maat. Du freust dich und verjüngst dich bei ihrem Anblick; Amun-Res Herz lebt, wenn Maat vor ihm erschienen ist«[91]. Ähnlich heißt es, wenn sie Osiris empfängt: »Dir wurden die beiden Länder gegeben in Gegenwart deines Vaters Atum; Maat gehört dir, dauernd vor deinem Angesicht, du jauchzt über den Anblick ihrer Schönheit. Thot ist es, der sie ihrem Herrn darreicht, er verklärt dich mit den Verklärungen seines Mundes«[92]. In den Maat-Opfer-Texten gr.-röm.Zt. wird die Formel sehr häufig von der Maat gebraucht, so daß *Mr.t* auch hier als Synonym für Maat eintritt.

Eng verbunden mit der Auffassung von der *Mr.t* als Kehle, mit der die Gottheit ißt, trinkt, mit der »er lebt«, ist die Aussage, daß *Mr.t* der Gottheit *zum Atmen* dient. Sie entstammt wiederum der Maat-Phraseologie. Sie klingt bereits in den Schu-Sprüchen (CT II, 35 c)[93] an und findet im Beredten Bauern in einer sprichwortartigen Sentenz ihren Niederschlag: »Atem für die Nase ist das Maat (gemäße) Handeln«[94]. »Atem«, »Luft« umschreibt wie »Speise« die Vorstellung, daß Maat lebensnotwendig, ja das »Leben« selbst ist. Der Atem gilt, weil mit dem letzten Atemzug das Leben entweicht, als Lebensprinzip und auch als besonderer Kraftträger, was sich durch seine Ähnlichkeit mit dem Wind, dem Lufthauch, bekundet. Auf der Kraft des Dämonen- und Götteratems beruht der Hauchzauber, der Leben (= Atemluft) oder Tod bzw. Krankheit bringt[95]. Im Amun-Ritual XXII, 4 wird der Duft des (belebenden) Weihrauchopfers als Maat interpretiert: »Du atmest Weihrauch ein als Maat, die Luft deiner Nase ist Maat«[96]. Auf der Stele des Haremhab[97] wird Maat als Herrin des lebenspendenden Nordwindes beschrieben: »Preis dir Maat, Herrin des Nordwindes, die du die Nase der Lebenden öffnest, die du Luft gibst dem, der in seiner Barke ist, und die du den Fürsten Haremhab den Hauch einatmen läßt, den der Himmel hervorbringt«.

---

[90] Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 12 f. (12 b); Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, 12 (BM 103); vgl. z.B. den Horusnamen Thutmosis' III. »Starker Stier, der über die Maat jubelt«.

[91] XXIII, 3; Assmann, ÄHG, 271.

[92] Assmann, a.a.O., 459, Z. 22 f.; zur Beziehung Osiris-Maat, s. Westendorf, in: MIO 2, 1954, 165 ff.; Grieshammer, Jenseitsgericht, 61 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 69.

[93] Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64. 73; s. S. 115.

[94] B 1, 146; Vogelsang, Kommentar zu den Klagen des Bauern, 127.

[95] Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 45 f., 92 ff.

[96] Assmann, ÄHG, 270; vgl. auch XXII, 1.

[97] Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, 33, Z. 20 ff., Tf. 28; Ringgren, Word and Wisdom, 47; Assmann, a.a.O., 168; vgl. auch Davies, Rekh-mi-Reᶜ, 61 mit Anm. 51.

Die Vorstellung, daß die mit Maat gleichgesetzte *Mr.t* das Organ zum Atmen ist, kommt in folgenden Formulierungen vor: »deine große *Mr.t*, durch die du den angenehmen Lufthauch atmest«[98]; »deine Speiseröhre, bei deren Anblick du (auf)lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest. Du streckst deine Arme aus, um sie dir an deine Nase zu geben«[99]. Ein Text aus Dendera beschreibt Maat/*Mr.t* ganz konkret als Stoff, den man »verschlingen«, »verschlucken« (*ʿm*) kann[100]:

Titel und Spruch:

> Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:
> Nimm dir die Maat, die deinem Ka dargereicht wird, die Feder des Geiers (*štȝ.t*)[101], die an deine Brust gehört, diese *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt, die niemals von dir weicht. Die *šfj.t* ist es, deren Anblick du bejubelst. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen, damit deine Nase von ihr »verschluckt«[102] und dein Herz bei ihrem Anblick froh ist ... in Dendera (*Nṯr.t*)[103].

Maat/*Mr.t* ist das von der Gottheit eingeatmete Opfer. Es bewirkt, daß sich die Nase, die ja als Sitz des Lebens gilt, »verjüngt«, d.h., daß sich die Kraft des Gottes erneuert[104]: »Ich lasse die *Mr.t* dir gegenüber aufsteigen, diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät

---

[98] Urk. VIII, Nr. 14 g. Der Text fährt fort: »dieses dein linkes Auge, indem es heil an seiner Stelle ist, ohne daß daran etwas fehlt (wörtl.: versehen ohne Abzug [*ẖb*])«; vgl. auch Urk. VIII, Nr. 3 d: »deine Speiseröhre ... Du atmest den angenehmen Lufthauch durch sie Tag für Tag. Gib sie dir an deine Nase, damit dein Herz bei ihrem Anblick (auf)lebt«.

[99] Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14. In der königlichen Randzeile erscheint die Gleichsetzung mit Maat: »*Sẖm* des Schu, der 'den Schöpfer dessen, was ist', mit seiner *Mr.t* verehrt«. Ganz ähnlich Edfou I, 479,1 f.: »die Speiseröhre, bei deren Anblick du lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest. Strecke deine Arme aus und gib sie dir an deine Nase, damit dein Gesicht (*ḥr=k* scheint mir wahrscheinlicher als Chassinats *ḥr nb* »alle Menschen«) bei ihrem Anblick lebt«. Vielleicht impliziert der Ausdruck »an die Nase setzen/geben«, der auch in Edfou I, 95,11, vorkommt, das Küssen der Maat, das schon CT II, 35 c-d; CT VII, 254 c, Tb 133 erwähnt wird; zu weiteren Belegen s. Assmann, LL, 179; ders., ÄHG, 102 (»Lob dir, Re! Küsse das Leben, empfange die Maat«, Hymnus zur 5. Stunde des Stundenrituals).

[100] CD II, 37,2-7.

[101] »Geierfeder« als Bezeichnung der Maat: CD V, 154,4; s. S. 140, Anm. 116.

[102] Die Schriftzeichen sind vertauscht. [Hieroglyphe] könnte eine Verscheibung von [Hieroglyphe] sein, das in dieser Zeit gelegentlich mit *nfr* verwechselt wird, s. z.B. in Edfou VIII, 38,10 bei *ʿm nbḏ* »den Bösen verschlingen« (beim Überreichen des *Sẖ.t*-Straußes; den Hinweis verdanke ich D. Kurth), so daß hier wohl *ʿm fnṯ=ṯ* zu lesen ist. *ʿm* mit »Luft (Duft)« ist im Sinne von »einatmen« belegt, auch mit *m* konstruiert, s. Wb. I, 183,22; 184,5.

[103] Gauthier, DG III, 109 f.

[104] Der Sonnengott verjüngt nicht nur sich selbst, sondern gibt auch die Lebenssubstanz an die Verstorbenen beim Totengericht weiter: »Du ißt die Maat von dem, der sie besitzt, und verjüngst die Nasen mit dem (Hauch), der in ihr ist«, s. Assmann, ÄHG, 163. 534 (Hymnus aus dem Grab des Cheriuf).

ist sie Tag für Tag. Du atmest (*snsn*) sie ein, und deine Nase verjüngt sich. Du schmückst dich mit ihr als deinem Brustschmuck«[105].

Gelegentlich findet sich die Vorstellung von Maat/*Mr.t* als eingeatmetes Opfer neben der einer Kehle, die den lebenspendenden Lufthauch atmet, in einem Ritualtext[106]:

Titel und Spruch:

> Darreichen der Maat an seinen ehrwürdigen Vater, den Horus zufriedenstellen mit seiner *Mr.t.*
>
> Dieses ehrwürdige *B3.t*-Amulett[107], das aus deinen Gliedern entstanden ist, lasse ich vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm es entgegen und lege es dir an dein Herz, atme sie (Maat/*Mr.t*/*B3.t*) ein, damit deine Nase gedeiht.

Rede des Königs:

> Nimm dir die Maat, die ich vor dich trage, indem dein Leib dir gegenüber dargebracht wird, deine »Speiseröhre«, bei deren Anblick du lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest.

Wenn *Mr.t* »mit Lebensodem« (*ṯ3w n ꜥnḫ*) als Gabe des Musikgottes und Hathor-Sohnes Ihi an den König beschrieben wird: »Ich gewähre dir, daß deine *Mr.t* Lebensodem hat«[108], könnte man erwägen, ob nicht, unabhängig von ihrer Gleichsetzung mit Maat, eine Anspielung auf ihre Musikanten-Funktion vorliegt. Der Musik käme dann über das Erheitern, Besänftigen und Preisen der Gottheit hinaus noch eine weitere Bedeutung zu: die der Belebung[109]. Vermutlich ist ihr jedoch die Funktion als Spenderin des Lebensodems aus ihrem Kehle-Aspekt erwachsen. Die Formel *srq ḥtj.t* »der die Kehle atmen läßt«[110], mit der die lebenspendende Wirkung und der Heilscharakter zahlreicher Gottheiten umschrie-

---

[105] Urk. VIII, Nr. 11 c.

[106] Edfou I, 116,18-117,6.

[107] Lesung des Zeichens [Hieroglyphe] ist *b3.t.* Hier ist weniger der Aspekt als »Fetisch«, Hathorsymbol oder Göttin gemeint, sondern die »äußerliche« Gestalt als Amulett und Amtsinsignium des *ḫrp-ꜥḥ*, s. Fischer, in: JARCE 1, 1962, 7 ff.; ders., in: LÄ I, 630 ff.; Wildung, in: Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Mitteil. aus der äg. Sgl. VIII, 257 f.; Grdseloff, in: ASAE 40, 1940, 195 sieht darin auch das Würdezeichen der Richter, während Winter, in: ZÄS 97, 1971, 151, nur ein schützendes Amulett in ihm erblickt; s. auch die Statue des Vezirs Paser, CG 42164; Meeks, AL I, Nr. 77.1163; II, Nr. 78.1209; III, Nr. 79.0837. Zur Maat als demjenigen Organ, durch das die Gottheit atmet, s. die bei Blackman/Fairman, in: Miscellanea Gregoriana, 421, Anm. 94, gesammelten Belege.

[108] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,14. Zu *ṯ3w n ꜥnḫ* s. Otto, Gott und Mensch, 51 f.

[109] Die kultische Verehrung mit Musik und Preisen der Gottheit (*sḥtp*) gehört zu den elementaren Bedürfnissen der Götter und ist damit ein Teil des Maatopfers, s. Assmann, König als Sonnenpriester, 63; s. S. 143, Anm. 138.

[110] Otto, Gott und Mensch, 52 ff.; Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 74; s. Anm. 40.

ben wird, ist für *Mr.t* nicht bezeugt. Der einzige Beleg, in dem sie neben *Mr.t* erscheint, nennt sie als Eigenschaft des Horus von Edfu: »... *Mr.t*, von der er lebt, der die Kehle von jedermann atmen läßt, der Fürst in Maat, dessen Abscheu Lüge ist«[111]. Daß die Wortverbindung »die Kehle atmen lassen« keinen Eingang in die *Mr.t*-Phraseologie gefunden hat, mag vielleicht mit deren Bildcharakter im Maat-Opfer-Kontext zu erklären sein[112]. *Mr.t* nimmt nicht aktiv am kultischen Geschehen teil, während die Götter, die sonst das Epitheton tragen, in der Welt wirken und häufig einen speziellen Heilscharakter haben.

Nicht so häufig vertreten wie die Vorstellung von der *Mr.t* als Kehle ist diejenige, daß sie der Gottheit als *Brustschmuck* dient[113]. Auch hier liegt das Vorbild, Maat in ihrer symbolischen Form als Maatfigürchen, offen zutage. *Mr.t* ist völlig gegenständlich als Anhänger und Amulett verstanden worden. Zugleich ist jedoch in der vielschichtigen Denk- und Ausdrucksweise des Ägypters dieser eindeutige Wortsinn wieder zum bildlichen Ausdruck, zur Metapher für »Vereinigung«, »Umarmung«, geworden.

Bereits in den oben zitierten Schu-Sprüchen befinden sich Schu und Tefnut als Schmuck und »Atem« am Hals des Urgottes: »Ich setze mich an seinen Hals, er atmet mich ein zusammen mit meiner Schwester Maat« (CT II, 36 b); »Ich kam hervor aus seinen Nasenlöchern. Er setzte mich an seinen Hals, und er ließ nicht zu, daß ich mich von ihm entfernte« (CT II, 40 a. b)[114]. Auch das Amun-Ritual XXI, 6 kennt die Bedeutung der Maat als Amulett: »Als *wḏ3.t*-Amulett ist dir Maat an den Hals gegeben, so daß sie auf deiner Brust ruht«[115].

In gr.-röm.Zt. kommt der rein äußerliche Aspekt in der Bezeichnung der Maat/*Mr.t* als »Feder des Geierweibchens, die an deine Brust gehört«[116], zur Geltung. Auch andere Formulierungen wie die des Bab el Abd betonen diese konkrete, »faßbare« Seite: »Ich lasse die *Mr.t* dir gegenüber aufsteigen ... Lege sie dir als deinen Brustschmuck (*jrj.t šnb.t*) an!«[117]; in der Rede der Maat selbst: »Ich komme zu dir und schmücke deinen Hals. Ich versehe deine Kehle mit mir selbst (oder: meinem Leib). Deine *Mr.t* bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird«[118].

---

[111] Edfou VII, 196,1.

[112] Die Symbolfunktion der Maatfigur ist wohl nicht dafür verantwortlich zu machen, da auch der *Ḥḥ*-Figur als Symbol der Grenzenlosigkeit des Luftraums diese Eigenschaft zugeschrieben wird, s. Otto, Gott und Mensch, 53.

[113] Bergman, Ich bin Isis, 183; Otto, a.a.O., 22.

[114] Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64 f.; vgl. auch CT II, 40 c.

[115] Assmann, ÄHG, 270.

[116] CD II, 37,3, s. S. 138, Anm. 101.

[117] Urk. VIII, Nr. 11 c.

[118] Urk. VIII, Nr. 14 m.

Ähnliches findet sich auch auf dem Euergetes-Tor und in Edfu-Texten: »Nimm sie von uns entgegen und gib sie dir an deine Nase. Lege sie dir als deinen Brustschmuck an!«[119]; »Nimm sie entgegen und gib sie an dein Herz!«[120]; »... die deine Majestät schützt in deinem Haus, die große *mr.t*-Kehle[121], heilig in ihrer Gestalt. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm sie entgegen und schmücke mit ihr deine Brust!«[122]; »Nimm sie entgegen und [schmücke] mit ihr deine Brust!«[123].

Da die Maatfigur dem obersten Richter und Vezir als Amtsabzeichen dient, erweckt das Wort »Halsschmuck« beim Ägypter noch weitere Assoziationen. Er verwendet es, zumeist in der Form *jrj.t ḫḫ* oder *jrj.t ḫḫ n z3b t3jtj*[124], als Metapher für weibliche Gottheiten, wie z.B. Hathor und *Nḥm.t-ʿw3j*, wenn sie als Maat erscheinen. Das männliche Gegenstück, zumeist Thot oder Chons-Thot, wird dann als Richter oder Vezir apostrophiert[125]. Auffallenderweise ist jedoch die Bezeichnung *jrj.t ḫḫ* selbst für *Mr.t* nicht belegt, sondern nur *jrj.t šnb.t*, was auf einem Zufall der Überlieferung beruhen kann.

Wenn der zum Hathor-Amulett gewordene *B3.t*-Fetisch mit *Mr.t* gleichgesetzt wird, so liegt dieselbe Vorstellung zugrunde: *B3.t* kommt als Würdezeichen des Richters und Vezirs dem Maatfigürchen gleich und wird deshalb mit *Mr.t* identifiziert: »Dieses ehrwürdige *B3.t*-Amulett, das aus deinen Gliedern entstanden ist, lasse ich vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm es entgegen und lege es dir an dein Herz«[126]. Vielleicht klingt auch beim »Darbringen des *wḏ3w*-Amuletts« die Vorstellung von dem als Amulett gedeuteten Maatfigürchen mit an, wenn man die »*Mr.t*« als Logogramm für *mr.t* »(Außenseite der) Kehle« verwendet: »(Der König) ... trägt das *wḏ3w*-Amulett, schmückt seine Herrin und macht festlich die Kehle (*mr.t*) der *Rʿj.t*«[127]; »(Der König) ... trägt das *wḏ3w*-Amulett,

---

119 Urk. VIII, Nr. 71 d; Clère, a.a.O., Tf. 32.

120 Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., Tf. 31; Gleichsetzung mit Maat: »Seine *Mr.t* ist bei ihnen in Gestalt der Maat, indem sie sich ihnen zugesellt«.

121 Ungewöhnlicherweise bezeichnet man hier die »Kehle« als »groß« und »heilig an Gestalt«, s. jedoch S. 136, Anm. 84.

122 Edfou I, 371,11.

123 Edfou II, 45,18.

124 Otto, Gott und Mensch, 22. 27, Anm. 121; Bergman, a.a.O., 183. Bei den oben zitierten Texten, Urk. VIII, Nr. 71 c. 73 d, erscheint Hathor als Maat, während die Maatfigur mit *Mr.t* gleichgesetzt wird; bei anderen Belegen, Urk. VIII. Nr. 83 c; LD IV, 63 a (Erment); Opet I, 23 tragen die Göttinnen den Titel außerhalb des Maatopfer-Kontextes; vgl. auch S. 110, Anm. 39.

125 Bei beiden »Halsschmuck«-Göttinnen sowie den »Vezir«-Göttern soll letzten Endes der Wesenszug der Gerechtigkeit betont werden.

126 Edfou I, 117,1-2, s. Anm. 107. Die Pendantszene Edfou I, 103,8 erwähnt *Mr.t* nicht und setzt die Maatfigur dem *B3.t*-Amulett gleich: »Darbringen der Maat seinem ehrwürdigen Vater, den Horus mit seiner *B3.t* zufriedenstellen«.

127 CD IV, 123,11. *Rʿj.t* ist hier ein Beiname der Isis.

schmückt die Maat und macht festlich die Kehle (*mr.t*) seiner Herrin (Hathor)«[128].

Auch das für Maat wie *Mr.t* gebrauchte Wort *šfj.t* »Würde«, »Ansehen«, »Würdezeichen« meint häufig das Maatfigürchen, das man wiederum zur symbolischen Ausdeutung benutzt[129]. Besonders Dendera-Texte spielen häufig mit der Doppelbedeutung des Wortes: »Das *šfj.t*-Zeichen (kommt) zu dir (Isis), Herrin mit großer *šfj.t*, diejenige, 'die die Götter befriedigt', befriedigt dich. Der 'Same des Stieres (*mtw.t kꜣ*)' ist genau vor dir (*r mtr=k*); sie nimmt ihren Platz (*js.t=s*) dir gegenüber (*m stj*) ein, diese (*tfj*) *Mr.t*, über deren Anblick du dich freust (*tfn*), über die du Tag für Tag zufrieden bist«[130]; »Nehmt euch das *šfj.t*-Zeichen, ihr Herren der *šfj.t*, ihr großen Machtbilder (*sḫm.w*) in Dendera. Es ist die *Mr.t*, von deren Anblick ihr lebt, sie nimmt ihren Platz euch gegenüber ein«[131]; »Nimm dir die Maat, die ich deinem Ka darbringe, das ehrwürdige *šfj.t*-Zeichen vor dir, die *Mr.t*, von [der] du lebst«[132]. Wenn in Edfu Horus angesprochen wird, kommt es zu ähnlichen Formulierungen: »Dein *šfj.t*-Zeichen zu dir, *Bḥdtj*, Herr der *šfj.t*. Deine *Mr.t* ist es, Buntgefiederter, deine Kehle ist es, von der du lebst«[133]. Da mit dem Anlegen der Maatfigur um den Hals die lebenspendende Ka-Geste vollzogen wird, dient letztlich auch *Mr.t*/Maat als »Schmuck« wieder der Belebung[134].

Wenn *Mr.t* gelegentlich *tj.t ḏsr.t* »heiliges Sinnbild«[135] heißt, so ist damit wie beim *Ḥḥ*-Zeichen[136] in erster Linie die bildliche Verdichtung des

---

[128] CD IV, 17,8. *mr.t* ist wie die *Mr.t*-Göttin geschrieben, während bei CD IV, 123,11, ein »Fleischstück« zugefügt ist. Die Pendanttexte verwenden andere Kehle-Bezeichnungen.

[129] Falls es sich bei *šfj.t* wirklich um ein eigenes Amulett handelt und nicht nur um eine Bezeichnung des Maatfigürchens, wäre zu erwägen, ob das in der Äthiopenzeit häufig getragene Widderamulett des Amun gemeint ist, s. die Belege bei E. Russman, Representation of the King in the XXVth Dynasty, 25 ff.; Fazzini, Images for Eternity, 110, Abb. 91. Es hätte dann ähnlich wie das *Bꜣ.t*-Amulett eine Entwicklung zum Amts- und Würdeabzeichen durchlaufen. Gegen eine solche Deutung spricht, daß *šfj.t* gewöhnlich eine Bezeichnung für das Gehörn des ovis longipes palaeoaegypt. ist und nur gelegentlich für den Amunswidder und für Chnum verwendet wird, s. Wb IV, 456,7; Papyrus Harris 7,6; MD IV, 83.

[130] CD IV, 259,9-12; MD II, Tf. 2; *Mr.t* ist mit »*Mr.t*-Göttin« + »Fleischstück« geschrieben.

[131] CD V, 105,6-8; *Mr.t* ist wie oben, Anm. 130, geschrieben. Die Pendant-Szene, CD V, 110,7, nennt statt *nbw šfj.t nbw mꜣʿ.t*.

[132] CD IV, 37,8 f.; zur Schreibung *Mr.t* s. Anm. 130; s. CD VII, 130,16 f.: »Nimm dir das *šfj.t*-Zeichen, Ehrwürdige, Herrin der *mr.t*-Kehle, das nicht von dir weicht.«; vgl. CD VII, 118,12; CD II, 220,15.

[133] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,14 f.

[134] Feucht, Die königlichen Pektorale, 15.

[135] Edfou VII, 290,10 f.; vgl. I, 371,10 mit dem Zusatz: *ḏsr.t m sštꜣ=s* (wohl statt [Hieroglyphe]), s. Anm. 83. 84. 121. Zu *tj.t* »Zeichen, Hieroglyphe, Sinnbild« s. Hornung, in Loretz, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, 143.

[136] Opet I, 10.

Gehalts, das Symbol selbst, gemeint. Ebenso liegt in den zahlreichen Synonymen für das »*Darreichen*« der Hauptakzent auf der äußerlichen Repräsentation: *sʿr* »aufsteigen lassen«, »hinaufbringen«[137] betont in den Texten gr.-röm.Zt. die zeremonielle Übergabe des heiligen Gegenstandes; freilich beschränkt es sich nicht darauf, sondern umfaßt u.a. die hymnische Verehrung[138]. Jedoch scheint Vorsicht geboten vor der Interpretation des *sʿr Mr.t* als »Aufsteigenlassen des (in *Mr.t* verkörperten) Kultgesangs«, da in den Varianten durch die Synonyma der äußere Ablauf und die die heilige Handlung begleitenden Gesten hervorgehoben werden. Folgende Verben finden sich dafür: *rmn* »tragen«[139], *dwn ʿwj* »die Arme ausstrecken«[140], *k3wt* »tragen«, »hochheben«[141], *tw3* »stützen«, »hochheben«, »tragen«[142], *mz* »herbeibringen«, »herbeitragen«[143] und *jnj* »bringen«[144]. Auf der Empfängerseite erscheinen *3mm* »ergreifen«, »annehmen«[145] und *šzp* »empfangen«, »entgegennehmen«[146]. Das häufig und nicht nur im Spruch verwendete *ḥnk* »darreichen«[147], das nur gelegentlich gebrauchte *rdj* »bringen«[148], *m3ʿ* »geopfert werden«, »dargebracht werden«[149] und *sm3ʿ* »bringen«, »jemanden etwas zuführen«[150] sind wohl ebenfalls im konkreten Sinn zu interpretieren, doch läßt die Wortwahl theoretisch auch die Möglichkeit »Kultgesang (= *Mr.t*) spenden« bzw. »Kultgesang empfangen« (*šzp*) zu.

Die seit dem MR häufig vorgenommene Gleichsetzung der Maat mit der *Uräusschlange* an der Stirn das Re[151] läßt sich zwar bei *Mr.t* nicht ein-

---

[137] Edfou I, 117,1; 269,5; 521,6; V, 217,15; CD I, 149,11; III, 67,7; VII, 118,12; Urk. VIII, Nr. 1 d. 11 c. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.; ältere Belege s. Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 16 f.

[138] Assmann, LL, 132; ders., König als Sonnenpriester, 63 ff.

[139] CD III, 178,1; VI, 159,9.

[140] Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Variante *3w ʿwj*: Edfou I, 479, 1 f.; Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14.

[141] Urk. VIII, Nr. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

[142] CD VI, 159,13; Junker/Winter, Philae II, 331; vgl. Edfou I, 117,5.

[143] Edfou I, 218,7; 521,5 f.

[144] Edfou VII, 138,6; 322,8 (von der Maat); Sauneron, Esna II, 25; CD I, 149,11 (*mr.t*-Kehle).

[145] Edfou VII, 291,9.

[146] Bei Maat-Opfern passim.

[147] CD IV, 37,8; VI, 159,5; Daumas, Mammisis de Dendara, 216,11; vgl. Anthes, a.a.O., 13 ff.

[148] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,14; vgl. Anthes, a.a.O., 10 f.

[149] Edfou IV, 257,14; VI, 161,3; VII, 138,6; 254,9 (Maat); CD II, 146,10; vgl. Anthes, a.a.O., 20 f.

[150] CD III, 178,1; vgl. Anthes, a.a.O., 22.

[151] B. Altenmüller, Synkretismus, 67 f.; Assmann, LL, 169. 177 ff.; Piankoff/Rambova, The Tomb of Ramesses VI, Texts, 320 f. (Tb 126).

[152] Der einzige Beleg, der vielleicht dafür in Frage kommt, stammt von einer Randinschrift aus Philae: »Die *Mr.t* erglänzt auf seinem Haupte.« (*Mr.t* ist nicht determiniert, vor ihr befindet sich eine Lücke), s. Junker/Winter, Philae II, 2, 22.

deutig nachweisen[152], Maat-Texte nennen aber, wenn sie an anderer Stelle *Mr.t* mit Maat identifizieren, letztere gelegentlich *nsr.t* und *mḥn.t* oder beschreiben sie als Stirnschlange und Diadem[153]. Das Fehlen einer direkten Aussage »*Mr.t*, die Uräusschlange auf deinem Haupt« o.ä. wird wohl am einleuchtendsten mit einer zufälligen Überlieferungslücke zu erklären sein. Für die spätzeitlichen Formulierungen scheint wiederum das Maat-Opfer des Amun-Rituals das gedankliche Vorbild geliefert zu haben: »Du läßt Maat sich auf deinem Haupte niederlassen, damit sie auf deinem Scheitel Platz nehme«[154].

Die Funktion der Maat als Stirnschlange schildern zwei gleichlautende Aussagen vom Bab el Abd und Euergetes-Tor: »Ich gewähre dir, daß Maat aufgeht auf deinem Haupt und ihren Platz nimmt zwischen deinen Augenbrauen«[155]. Ihren furchterregenden Aspekt betont ein weiterer Text vom Euergetes-Tor: »Ich gewähre dir, daß Maat auf deiner Stirn leuchtet und gegen deine Feinde Feuer speit (*nsr*)«[156]. *mḥn.t* »Umringlerin« heißt Maat in Philae: »Die Ringelschlange ist es, die sich um deine Stirn windet, sie weicht nicht von deiner Nähe«[157]. Oftmals setzt man Hathor mit der Maat-Uräusschlange gleich[158]. Außerhalb des Maat-Rituals kommen *Mr.t* und Uräusschlange als Epitheta der Hathor von Dendera auf der Pronaos-Außenwand-Randinschrift vor: »Hathor, die Große, ... *Rˁj.t*, die Herrin der beiden Länder, die Strahlende, die die Finsternis erhellt (*sšp.t kkw*), der Uräus (*ḥrj.t-tp*), die *Mr.t* dessen, 'der in Gold erstrahlt' (*psḏ m nbw* = Re)«[159].

Auffallenderweise spielt die Funktion der *Mr.t* als Kronengöttin beim gr.-röm. Maat-Ritual nur eine untergeordnete Rolle, obwohl den *Mr.t*-Göttinnen seit dem MR und auch in röm.Zt. dieser Aspekt eigen ist[160]. Es ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß für den Ägypter zwei völlig getrennte Überlieferungen bestanden haben, die er unvermischt tra-

[153] CD VII, 131,11-13 spricht Hathor, die »Maat in Dendera, die Sonnenscheibe, die das Land mit Goldstaub füllt ..., die große Ringelschlange, die den Scheitel ihres Vaters füllt« zum König, der ihr als »Herrin der Kehle« (*mr.t*) die *šfj.t* genannte Maatfigur überreicht: »Ich gewähre dir, daß Maat auf deinem Haupt bleibt und ihren Platz auf deinem Scheitel einnimmt«.

[154] XXI, 5; Assmann, ÄHG, 269, vgl. 271.

[155] Urk. VIII, Nr. 1 f.; im Spruch des König erfolgt die Gleichsetzung der *Mr.t* mit Maat; Urk. VIII, Nr. 59 g; Clère, a.a.O., 14. Die Randzeile des Königs nennt *Mr.t*.

[156] Urk. VIII, Nr. 57 g; Clère, a.a.O., 15; *Mr.t* wird im Spruch erwähnt; vgl. Urk. VIII, Nr. 71 f; Clère, a.a.O., 32 (*wr.t ḥkꜣw*).

[157] Junker, Philae I, 38,10, vgl. 49; Edfou I, Tf. XXX[c] (Hymnus an *Mḥj.t*); Cauville, in: BIFAO 82, 1982, 108: »*Mḥj.t*, *Mḥn.t*, begib dich zu deinem Haus, *Mr.t*, wende dich zu der Umgebung deines Vaters«.

[158] CD III, 14,7: »*Mḥn.t* am Haupte ihres Vaters, mit leuchtendem Angesicht, Leben spendend, wem sie will«; Junker, Philae I, 48; Opet I, 23; Bonnet, RÄRG, 846.

[159] Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42,1 (E).

[160] S. S. 212 f.

dierte: eine, die beiden Göttinnen als Musikantinnen, Vertreterinnen der Landeshälften und Kronengöttinnen kennt, und eine zweite, dem Maat-Ritual gr.-röm.Zt. vorbehaltene, die wegen des Gleichklangs beider Namen und der Übereinstimmung in der »Kehle«-Funktion auf der Maat-Vorstellung aufbaut und nur von einer *Mr.t* spricht.

Die Personalität der *Mr.t* wird nur gelegentlich sichtbar und tritt besonders bei genealogischen Zusammenhängen hervor. Sie ist die »Tochter des Re«[161], »seine Tochter *Mr.t*«[162] und sein Geschöpf, »das entstanden ist deinem (scil.: Re's) Leib«[163]. Die Formel von der Kindschaft der *Mr.t* benutzt man vor allem, um das enge Verhältnis beider Gottheiten zu umschreiben, gleichzeitig wird dadurch — dem genealogischen Denken der Ägypter entsprechend — Unterordnung und Abhängigkeit ausgedrückt. Als Tochter des Sonnengottes gehört sie zu dessen Gefolge und damit auch zu den Beisitzern des Jenseitsgerichtes. Wenn man hier auch Gemeinsamkeiten mit der älteren Tradition mit Händen greifen zu können glaubt, es sei nur an die Rolle der *Mr.t* in der Sonnenbarke und als Schwellenschutzgottheit erinnert[164], so liegt doch vor allem eine Übertragung der Maat-Konzeption vor, die ja seit alters als Tochter des Re gilt[165], während *Mr.t* bis in das NR hinein in kein genealogisches System eingeordnet wird. Im Magischen Papyrus Harris wird sie ausnahmsweise als Mutter des Amun[166], im Amun-Hymnus von El-Hibe werden beide *Mr.t*-Göttinnen als seine Töchter aufgeführt[167]. Die Deutung der *Mr.t* als Tochter des Re entstammt wohl dem Bedürfnis der Spätzeit nach Systematisierung des polytheistischen Pantheons; sie gibt in dessen Macht- und Herrschaftsordnung eine untergeordnete Kategorie an[168].

---

[161] Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f: »die (Var.: deine) *Mr.t*, von der du lebst wie Ptah. Sie vereint sich mit deiner Majestät, die Tochter des Re, die nicht von dir weicht«; Daumas, Mammisis de Dendara, 112,19: »Maat, die Große, die Tochter des Re ..., die *Mr.t*, die auf ihrem Platz bleibt«; vgl. Edfou VII, 322,12 f.: »*Nḥm.t-ʿwȝj*, die Herrin von Hermopolis, die Maat in Edfu, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der 'Flammeninsel'. Seine *Mr.t* ist es«; s. auch S. 120.

[162] Edfou I, 508,1; 521,10; CD VII, 105,18 ist wohl danach zu ergänzen; Edfou II, 45,17: »Nimm dir deine Tochter, über die du dich freust (*ḥtp*), deine *Mr.t*«.

[163] Edfou I, 117,1; vgl. 478,16: »Darbringen der Maat [für den, aus dem er hervorgegangen ist]«.

[164] S. S. 173 ff., 216 ff.

[165] B. Altenmüller, Synkretismus, 67 f.; Ringgren, Word and Wisdom, 50.

[166] Lange, Der Magische Papyrus Harris, 42 (V, 2 f.): »Maat vereinigt sich mit deiner geheimen Kapelle; deine Mutter *Mr.t* preist dich«.

[167] Davies, Temple of Hibis III, Tf. 33; Assmann, LL, 301: »Maat vereinigt sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Töchter, die *Mr.t*-Göttinnen, verklären dich«. Der El-Hibe-Text bietet wohl die bessere Abschrift, da eine Schilderung der Amunsbarke vorliegt und dabei stets beide *Mr.tj* abgebildet werden.

[168] Ressortgötter sind während der klassischen Zeit nicht systematisch geordnet worden; erst vom späten NR an und in verstärktem Maße in der Spzt. verbindet man sie mit bestimmten Götterkreisen; ihre Funktion ist dann nach den Bedürfnissen der Hauptgottheiten der betreffenden Tempel ausgerichtet.

Es fällt auf, daß in der Phraseologie jeglicher Hinweis auf die Rolle der Maat und *Mr.t* als Lenkerin des Sonnenbootes fehlt[169]. Ebensowenig wird auf ihre Bedeutung als kosmische Ordnung, die schon im Merenptah-Lied ihre literarische Ausgestaltung erfahren hatte[170], eingegangen.

Zusammenfassend läßt sich nach der Untersuchung der Phraseologie feststellen, daß im Maat-Ritual keine spezifischen Züge der *Mr.t* sichtbar werden. Nahezu alle Formeln lassen sich auf älteres Text- und Gedankengut zurückführen. Als Vorlage dienten offensichtlich die vom NR an niedergeschriebenen litaneiartigen Texte, die die Vereinigung und Belebung des Sonnengottes mit der Maat beschreiben[171]. Als selbständige Wesenheit wird *Mr.t* im Maat-Ritual nicht betrachtet, ihre Eigenschaften und Funktionen gehen niemals über die der Maat hinaus, überschneiden sich jedoch mit denen der Maat im Bereich der kultischen Verehrung. So bleibt nur übrig festzustellen, daß der Name und die Gestaltungsmöglichkeiten der *Mr.t* in hohem Maße von der Maat bestimmt werden und *Mr.t* lediglich eine »metaphorische« Bezeichnung, ein »Name«, für Maat geworden ist. Wenn Maat *Mr.t* heißt, so ist damit freilich keine Schutzmaßnahme, ein Deckname oder eine Verhüllung, intendiert, sondern eine theologische Entfaltung und etymologische Spekulation. Da das Darreichen des Maat-Symbols ein Ritual von großer Abstraktheit ist und sich deutlich von anderen Ritualszenen unterscheidet, ist der Name des Symbols ganz wesentlich auf die Ausarbeitung eines theologischen Kontextes angewiesen, d.h., er benötigt mehr komplettierende Bezüge als andere Rituale, die sich auf bestimmte »Opfer« beziehen und ihre mythologische und theologische Deutung von den Ritualgegenständen übernehmen können.

Die Identifizierung von Maat und *Mr.t* vollzieht sich, wie es bei dem Symbolreichtum des Maat-Begriffes zu erwarten ist, auf verscheidenen Ebenen. *Mr.t* wird zur Bezeichnung für das Maatfigürchen selbst, wobei die mythologische Funktion der Maat als »Kehle« und »Halsschmuck« des Sonnengottes den Anstoß gegeben hat. Da *Mr.t* als göttliche Sängerin seit alters »Herrin der Kehle« ist, mag die Gleichsetzung von dort ihren Ausgang genommen haben, wenn auch ihre Musikantinnen-Epitheta gerade im Maat-Ritual nicht explizit aufgeführt werden[172]. Eine zentrale

---

[169] S. dazu Westendorf, Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung, Festgabe für Dr. W. Will, 201 ff., der *M3ᶜ.t* von *m3ᶜ* »lenken, leiten, richten« ableitet.

[170] Gardiner, LEM, 86 f.; Ringgren, Word and Wisdom, 47.

[171] S. dazu S. 131, Anm. 52.

[172] Vermutlich hat jedoch schon die Hieroglyphenform (Logogramm oder Determinativ) derartige Assoziationen erweckt. Daß die ägyptischen Theologen bei der Auswahl eines bestimmten Zeichens häufig neben der phonetischen auch eine theologische Erklärung im Sinne gehabt haben, betont Winter, in: GM 14, 1974, 58.

Bedeutung kommt dem Gleichklang beider Namen (**mě*) und dem sicher nicht zufälligen Auftauchen der ptol. Wortschöpfung *mr.t* »Kehle (eines Gottes)« zu. Wie bei den anderen Substitutionen und Periphrasen des Namens Maat (*mtw.t-kꜣ*, *šfj.t*, *sḥtp.t-nṯr*) begründet die Klangähnlichkeit, die durch Wortspiel und Alliteration bewußt gemacht wird, ihre »Beliebheit«[173]. Da man von den Pyramidentexten an durch Wortspiele die kultische und götterweltliche Sphäre aufeinander zu beziehen gewohnt war und vor allem in den Sprüchen mit der »Namensformel« die eigentümliche Macht der Sprache, Beziehungen herzustellen, benutzte, wird man dieses in Ritualen übliche Verfahren auch hier gewählt haben, um *Mr.t*, deren Ursprung als Ritualfigur vielleicht noch bekannt war, mit der zur götterweltlichen Sphäre gehörenden Maat- oder umgekehrt- das Maatfigürchen mit der götterweltlichen *Mr.t* zu verbinden. Die der Wurzel *mr* innewohnenden Assoziationsmöglichkeiten, wie z.B. die Formel von der gegenseitigen Liebe und weitere, durch Sinnspiel angeschlossene, Bezüge, verdeutlichen die für das kultische Sprechen notwendige Fähigkeit zur Referenz der Bezeichnung *Mr.t*.

Es ist nicht auszuschließen, daß die vom MR an bezeugte Vorstellung von der in der Barke des Toten und — später — des Sonnengottes mitfahrenden *Mr.t*, die auch in das gr.-röm. Ritual des Überreichens der *mꜥnḏ.t*-Barke und in die spätzeitliche Sargdekoration aufgenommen wurde, bei einigen Formulierungen und Schreibungen des Namens mit dem »Auge« mitgewirkt hat. Vielleicht ließen sich auch manche Züge der *Mr.t*/Maat mit ihrer Rolle als Schwellenschutzgottheit erklären; doch sei hier zur Vorsicht geraten, da selbst bei Szenen, bei denen man glaubt, die eigenständige *Mr.t* mit Händen greifen zu können, wie etwa bei ihrer Erwähnung als Insassin des Sonnenbootes, in den Varianten Maat vorkommt.

Überhaupt nicht mit den aus älteren Texten bekannten Wesenszügen der *Mr.t* lassen sich solche Formulierungen erklären, die sie als Organ für Essen, Trinken und Atmen oder gar als Götterspeise ausweisen, da ihre »Kehle«-Funktion dort auf die Lautbildung beschränkt war. Sie entstammen genauso wie ihr ethischer Aspekt der Maat-Ritual-Tradition.

Die eingangs gestellte Frage, ob Maat und *Mr.t* in einer Synthese — vielleicht unter dem Einfluß pythagoräischen Gedankengutes — als eine den Kosmos durchwaltende Harmonie, eine Art Sphärenmusik[174], verstanden wurde, läßt sich von den Texten des Maat-Rituals her nicht posi-

---

[173] Zu Alliteration und Wortspiel in Ritualen s. Guglielmi, in: LÄ VI, 23 f.; s.v. Wortspiel; Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 1984, 102 ff. (»Namensformel«).

[174] S. R. Haase, Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus, 1969; G. Wille, Musica Romana, 1967, 438 ff.; zum Einfluß Ägyptens auf den Pythagoreismus vgl. Stricker, De Geboorte van Horus III. IV, in: MVEOL 18, 1975, 282; 22, 1982, 362. 479 f.

tiv beantworten. Zwar wird Maat gelegentlich als kosmische Ordnung begriffen, die den Lauf der Gestirne und den Ablauf der Stunden regelt, aber im Maat-Ritual gr.-röm.Zt. und seiner Vorgänger im NR fehlen solche Vorstellungen, so daß auch die Synthese zu einer kosmischen Maat-Musikgöttin in der Art einer harmonisch erklingenden Ordnung der Himmelskörper oder zu einer den Sphären-Sirenen ähnelnden Rolle der Maat-*Mr.t* — etwa als Führerin der Sterne — nicht vollzogen wurde.

Das Maat-Ritual hat zum Ziel, die Lebenssubstanz, den Ka des Sonnen- und Schöpfergottes zu beleben, damit sie von ihm her in die Welt und wiederum zu ihm zurück zirkulieren kann; deshalb überschneiden sich zum Teil inhaltlich die dort genannten Qualitäten und Tätigkeiten mit seinen hypostasierten Eigenschaften, den 14 Ka[175]. Die Überwindung des Bösen auf rituellem Weg ist lediglich ein zweitrangiger Aspekt des Maat-Opfers; mit ihm ist *Mr.t* auch nur gelegentlich verbunden.

Eine »neue Mythologie«[176], wie sie etwa für die Symbole *ˁnḫ*, *ḏd*, *wꜣs* in gr.-röm.Zt. »ausgearbeitet« wurde, läßt sich für *Mr.t* nicht nachweisen. Wenn sie gelegentlich in einer genealogischen Kette (»Tochter des Re«) erscheint, so sagt das wenig über die Personalität der *Mr.t* aus, da sich hinter der Aussage wieder das Vorbild Maat verbirgt. Insgesamt erweist sich die Phraseologie des Maat-Rituals als unergiebig für den Gottesbegriff *Mr.t*. Zwar hat man in der Theologie der gr.-röm.Zt. eine große Akribie bewiesen, durch Variationen älterer Vorlagen neue Verbindungen zwischen Maat und *Mr.t* herzustellen, aber die Bedeutung der *Mr.t* erschöpft sich darin, eine auf Klangähnlichkeit beruhende »metaphorische« Bezeichnung der Maat, realiter ein Synonym für die im Zentrum des Kultes stehende Abstraktion, zu sein.

---

[175] Vgl. z.B. die Ka-Namen *Ḏfꜣ*, *Ṯḥn*, *Wsr* und *Psḏ*, die sogar in der Wortwahl den in der Maat-Litanei aufgeführten Eigenschaften des Sonnengottes entsprechen: *ˁnḫ=k jm=s*, *ḥˁˁ=k jm=s*, *ḏfꜣ=k jm=s*, *ḏd=k jm=s*, *wꜣs=k jm=s*, *ẖkr=k jm=s*, *wbn=k jm=s*, *psḏ=k jm=s*, *ḥtp=k jm=s*, s. Assmann, LL, 270. Zu den 14 Ka s. die bei Ringgren, Word and Wisdom, 38, Anm. 5, gesammelten Belege, denen noch Junker/Winter, Philae II, 47 ff. und Grenier, Tôd, FIFAO 18,1, 1980, Nr. 2-7; 18-23; hinzufügen sind.

[176] Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 76 ff.

KAPITEL VI

Mr.t als Barkengottheit

1. In funerären Texten des MR und NR

Im MR werden die *Mr.tj* einem neuen situativen Kontext zugeordnet: Sie sind nicht mehr wie im AR lediglich mit dem Sedfest oder — als Berufsgottheiten, ohne daß eine genauere Bestimmung möglich wäre — dem Königskult verbunden, sondern treten nun auch als Insassinnen von Barken auf, die zur jenseitigen, götterweltlichen Ebene gehören.

Die frühesten Belege für die später geläufige Vorstellung, daß die *Mr.tj* die Besatzung eines Himmelsschiffes bilden, stellen zwei Vignetten der Sargtexte zu Sp. 398 (CT V, 161. 162) dar[1] (Tafel IVa). Sie sitzen am Bug und Heck »dieser *wsḫ.t*-Barke, der Herrin des Ansehens, in der Würde des *ꜣgb* (Personifikation der Überschwemmung), die das *wtnw*-Gewässer beherrscht« (CT V, 167 E, G1T)[2], mit der der Tote zu Osiris fährt. Der Gott thront an Land in einer Kapelle; hinter ihm steht Ptah-Sokar, vor ihm vollführt eine hockende, nicht näher bezeichnete Gestalt das »Weihräuchern auf der Flamme« (CT V, 167 B), dessen Wohlgeruch in langen Schwaden zur Barke mit dem Toten zieht. Die *Mr.tj* sitzen abgesondert von der übrigen Mannschaft, die aus den »Seelen von *P*« (CT V, 167 H)[3], der Personifiaktion des Sternbildes des »Bären« (CT V, 167 P), dem »Matten« und einem deutlich kleiner gezeichneten Mann besteht,

---

[1] G1T, Innensarg des *Jqr* aus Gebelên in Turin und A1C, ein Sarg aus Assuan, CG 28127. Die Vignetten des entsprechenden Tb-Kapitels 99 bilden keine *Mr.t* ab.

[2] *wsḫ.t* wird als Bezeichnung eines Gottesschiffes verhältnismäßig selten gebraucht, s. Wb I, 366,4 (frühester Beleg: 19. Dyn.), kommt jedoch schon CT VI, 38 u vor. *wtnw*, mit drei Falken auf der Standarte determiniert, werden bereits Pyr. § 2037 als Wesen charakterisiert, denen der König Befehle erteilen kann: »der die *n.t*-Kronen schlägt, der den *wtnw* befiehlt«; mit Kronen und Wasserlinien determiniert werden sie in der Verbindung *nb wtnw* (*wṯnw*) recht häufig in CT; z.B., wenn sich der Tote mit Hapi identifiziert: »Ich schaffe die Opfer der Götter, ich stelle Re zufrieden durch den Überfluß des *wtnw*« (CT IV, 144 m), s. B. Altenmüller, Synkretismus, 322 und CT V, 220 b; VI, 319 k. Es bezeichnet hier ein himmlisches Überschwemmungswasser. Wie es sich zu dem im Süden gelegenen Land *Wṯn.t* verhält, muß vorerst offen bleiben. Es sei jedoch vermerkt, daß auch das *wtnw*-Gewässer mit dem Südhimmel, insbesondere dem Orion, in Verbindung gebracht wird (CT V, 167 D); zu dem Sonnenaufgangsland *Wṯn.t*, in dem die Paviane das Erscheinen des Re verkünden, s. Assmann, LL, 209, Anm. 96; ders., Der König als Sonnenpriester, 29 mit Anm. 7; S. 71, Anm. 84.

[3] Die »Seelen« sind wie die übrige Besatzung mit dem Segel beschäftigt. CT V, 167 G findet sich noch am Bug die Beischrift: »Sonnenscheibe (?) (*jtn*), die Herrin des Bugs«, wohl kaum »des Antlitzes«, wie Münster, Isis, 25, vorschlägt.

der wiederum einen anderen umfaßt und eine »Mundöffnung« (CT V, 167 Q) vornimmt. Die *Mr.tj* tragen ihre typischen Attribute nicht wie üblich auf dem Haupt, sondern in den Händen. Am Bug befindet sich, da die Fahrt nach Süden geht, die oberägyptische *Mr.t*, auf der Vignette A1C mit Geierhaube und kurzer Frisur[4], auf der von Sarg G1T mit einer Langhaarfrisur und der Beischrift »*Mr.t*« (CT V, 167 F). Am Heck hockt die unterägyptische *Mr.t* mit der Papyrusstaude in den Händen und einer Langhaarfrisur, die vielleicht die übliche nach außen gerollte Haarlocke kursiv wiedergeben soll (A1C); auf der G1T-Vignette trägt die unterägyptische »*Mr.t*« (CT V, 167 I) noch einen Kranz im Haar, von dem ein Band wie bei der Klagefrauenhaartracht nach hinten absteht[5].

Die Fahrt des Toten wird folgendermaßen beschrieben[6]: »Er durchquert das Himmelsgewässer (*bjꜣ*), er durchfährt den Himmel, er wandelt in Frieden auf den schönen Wegen, auf denen die Ehrwürdigen wandeln, ihm werden die Arme in der *nšm.t*-Barke unter den Ehrwürdigen gereicht« (CT V, 166 a-c)[7]. Ihr Ziel ist der »Ort, an dem Osiris weilt, zur Treppe der *zšn.t* gegenüber dem Orion am Südhimmel« (CT V, 167 D)[8]. Der Strom selbst, auf dem das Boot fährt, wird Überschwemmungswasser und Nun genannt: »Der (Var. G1T: dieser) Fluß des Allherrn ist das, indem er das Überschwemmungswasser (*ḥḥ*) ist und der Nun sowie das, was träge ist; er ist unter den Müden der Balsamierungsstätte (*wrjj.t*)« (CT V, 167 h-i)[9].

Wenn auch die beiden weiblichen Figuren, die auf dem Himmelsgewässer zusammen mit dem Toten segeln, eindeutig als *Mr.tj* zu identifi-

---

[4] Bei A1C ist der Name *Mr.t* ausgelassen.

[5] Vgl. H. G. Fischer, Representations of *Ḏryt*-mourners in the Old Kingdom, in: Varia, Egyptian Studies I, 40, Fig. 1. 2.

[6] S. Zandee, Death as an Enemy, 165; Kees, Totenglauben², 180 f.; zu *bjꜣ* als Bezeichnung des Himmels und des Himmelsgewässers, s. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bjꜣ*-, 40 ff.

[7] Ähnliche Formeln kommen auf Denksteinen vor und sind wie das vorangehende Opfergebet von dort übernommen, s. z.B. Kees, a.a.O., 231: »Er möge den Ehernen überqueren und den Fernen durchwandern, er steige hinauf zum großen Gott, ... ihm werden die Hände in der Neschmetbarke gereicht auf den Wegen des Westens, er gehe in Frieden nach Abydos zum Orte, wo Osiris weilt«; s. auch Barta, Opferformel, 63. Die Mitnahme in der Barke dient der Versorgung mit Opferspeisen.

[8] Die »Treppe (*rwd*) der *zšn.t*«, die auch in CT V, 116 e erwähnt wird, ist wohl ein jenseitiges Heiligtum. Eine »Treppe des (Planeten) Merkur (*Sbg*)« im »Bezirk der Nut« wird in CT VII, 261 a genannt. Daß *zšn.t* hier wie CT VII, 259 a (Schreibung B1C mit »Haus«-Pluralstrichen-Determ.) das »Takelwerk« des Schiffes bezeichnet oder gar das mit einem Lotusbug verzierte *zšn.t*-Schiff meint, ist nach den Determinativen nicht wahrscheinlich, vgl. Lesko, Book of Two Ways, 13 (Sp. 1030) und Tb 136. *šj zšn.t* (CT I, 187 g) sind die mit Binsen bewachsenen Uferniederungen (»Lotussee«), in denen sich Re und mit ihm der selige Tote reinigt, bevor der Sonnengott am östlichen Horizont aufgeht, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 118.

[9] Münster, Isis, 87; zu *wrjj.t*, a.a.O., 25, Anm. 328.

zieren sind, so läßt sich über ihre Funktion kaum eine klare Aussage machen, da sie weder in Sp. 398 noch Sp. 399 erwähnt werden. Auch mit ihrer späteren Rolle in der Götterbarke, als Adorantinnen des Sonnengottes, als maatähnliche Lenkerin am Bug oder als Überreicherinnen der Sonnenscheibe, kann man ihre Darstellung nicht in Einklang bringen. Vielleicht gehören sie wie die *B3.w* von *P* zu den Geleitgottheiten, die den »Hofstaat« des Barkeneigners bilden[10]. Der gewöhnliche Sterbliche hätte dann königliche Vorrechte für sich in Anspruch genommen und die »idealisierte«, ins Jenseits übertragene Sphäre des königlichen Rituals für seine Sargdekoration verwendet. Möglicherweise soll die Barke ein Königsschiff vorstellen, da der papyrusgeschmückte Bug noch eine Schlange und das Heck einen Falkenkopf trägt[11], doch kann auch eine Götterbarke gemeint sein. Die im Text selbst erwähnte *nšm.t*-Barke[12] oder das Sonnenboot[13] sind jedoch mit ziemlicher Sicherheit auszuschließen, weil die uns — freilich aus späterer Zeit — überlieferten Exemplare ein anderes Aussehen haben. Die Darstellungen der *Mr.tj*, die recht improvisiert wirken, weil die beiden hockenden Figuren wie in der Luft schwebend wiedergegeben sind, könnten aber auch mit der Vorstellung von den am Bug und Heck der Totenbarke kauernden Klagefrauen verbunden werden[14]. Zwar tragen diese sonst nicht die Nord- und Südpflanze in den Händen, sondern vollführen eine Trauergeste, aber die hockende Haltung und die Haartracht sind sehr wohl mit denen der beiden »Weihen« vergleichbar[15]. Auch die seit der Ramessidenzeit belegte

---

[10] Vielleicht läßt sich ihre Darstellung mit den erhobenen Händen, die sich an Seilen (G1T) oder am Segel (A1C) zu schaffen machen, auch aus ihrer »Tätigkeit« in Pyr. §§ 478 a. b. 1253 a erklären, wo sie für den toten König eine Himmelsleiter mit ihren Armen bilden.

[11] Eigenartig ist bei CT V, 162 A1C der verzeichnete Hintersteven, auf dem die unteräg. *Mr.t* hockt; deutlicher ist die Konstruktion des Schiffes bei CT V, 161 G1T. Auffallend ähnlich sind die Königsschiffe, die zur Einweihung der Hathor-Kapelle nach Dêr el Bahri fahren, s. Dümichen, Flotte einer ägyptischen Königin, Tf. 5, 1. Reg. v. u. rechts, 3. Reg. v.u. rechts; Naville, Deir el Bahari IV, Tf. 88/89. Die Königsbarken der 19. Dyn. haben ein anderes Aussehen, s. Nelson, in: JNES 1, 1942, 141 ff.

[12] Vgl. Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, Tf. 33; s. Anthes, Berichte des Neferhotep und Ichernofret, Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Museums, 21, d 5; Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 7.

[13] Borghouts, The Enigmatic Chests I, in: JEOL 23, 1973-74, 358 ff., Fig. 23; Thomas, Solar Barks Prow to Prow, in: JEA 42, 1956, 65 ff.; dies., Terrestial Marsh and Solar Mat, in: JEA 45, 1959, 38 ff., Anthes, Sonnenboote in den Pyramidentexten, in: ZÄS 82, 1957, 77 ff.; Jéquier, L'équipage primitif de la barque solaire d'Héliopolis, in: Egyptian Religion 3, 1935, 18 ff..

[14] Fischer, a.a.O., 41, Fig. 3; Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, Tf. 6. 7. 11. 12.

[15] Umgekehrt zeigt die Haltung mancher aufrechtstehenden Klagefrauen-Statuetten eine auffallende Ähnlichkeit mit dem *ḫn*-Gestus der *Mr.t*, s. Fischer, a.a.O., 42 f., Tf. XIV, Fig. 7. 9.

Angleichung der *Mr.tj* an die Klagefrauen und Osirisschwestern, die besonders in dem *Mr.t*-Epitheton *H̱rsk.t* ihren Ausdruck findet, kann als zusätzliches Argument dienen[16].

Eigentümlicherweise nennt die Liste der Schiffsteile im MR (Sp. 398) *Mr.t* nicht unter ihren Gleichsetzungen und mythologischen Erklärungen, während sie in der des Tb 99 mit einem *jsb.t* (Var.: *bꜣs.t* u.ä.) genannten Schiffteil aus Holz[17], nach der Deutung von P. Montet[18], der Ruderbank, verbunden wird. Die entsprechende Sargtextstelle (CT V, 136 b) »erklärt« *jsb.w* als »die Nomaden (die Umherscheifenden)[19], die im Nun sind«; bei einigen Varianten (CT V, 137 a) wird es zum »Fell des (potenten) Bebon« in Beziehung gesetzt[20]. Bei der Liste der Schiffsteile des Sp. 404 (CT V, 193 a, b), die nur in zwei Bersche-Varianten überliefert ist, steht für das *jbꜣj.t*-Objekt »*mrw* ist dein Name«, wobei *mrw* wie *mrw* »syrisches Nadelbaumholz« geschrieben ist, das entweder die Tb-Varianten zu *Mr.t* uminterpretiert oder die Sargtexte aus *Mr.t* mißverstanden haben[21]. Ob man nach CT V, 136 b für die *Mr.t*-Göttinnen eine Gleichsetzung mit den »Nomaden im Nun« annehmen kann, ist sehr fraglich. Eher scheint die Erklärung »Umherschweifende« auf die Wesensmerkmale der *mr(r)w.tj*-Dämonen zuzutreffen, die in CT Sp. 439-450 die Rolle von Verführerinnen spielen[22].

---

[16] S. S. 191 f.

[17] Naville, Todtenbuch II, Tf. 111,27; III, 226,27 (Kap. 99), wo eindeutig *Mr.t* zu lesen ist, bei Pb als Logogramm »*Mr.t* auf dem Goldhaus«, bei Pf mit dem »Auge« determiniert. *mrw* »cedar«, wie Allan, Book of the Dead or Going Forth by Day, SAOC 37, 81 nach CT V, 193 a. b liest, ist wohl für diese Var. nicht richtig; s. auch Barguet, Livre des Morts, 136 »Meryt«. Das ptol. Tb hat für den *jbs.t*-Schiffsteil *Mr.t*, s. Lepsius, Todtenbuch, Tf. 36.

[18] Montet, in: BIFAO 9, 1911, 65, Nr. 24, 81 »Querbalken«, »Ruderbank«; zum Bootsbau in den Sargtexten, vgl. Faulkner, in: RdE 24, 1972, 60 ff. (Sp. 189. 194. 195).

[19] Möglicherweise sind die *šmꜣj.w*-Dämonen gemeint, wandernde Geister, die freilich sonst erst seit dem NR bezeugt sind, s. S. 224, Anm. 55. Wenn man die — sehr fragwürdige — Gleichsetzung der *mrw.tj*/*Mr.tj* mit den *šmꜣj.w* akzeptiert und diesen masc. Pl. mit »Fremden« übersetzt, könnte es auch ein Hinweis auf ihre ausländische Herkunft sein.

[20] Derchain, in: ZÄS 90, 1963, 23. Sp. 405 (CT V, 206 f) bietet für den *jbꜣ w.t*-Schiffteil noch eine weitere Erklärung.

[21] In demselben Spruch (CT V, 182 c-183 b) werden die *mrw.tj* als Wächterinnen am 2. Tor des Binsengefildes erwähnt.

[22] In den Weisheitslehren gelten fremde Frauen vom AR an bis in die ptolemäische Zeit als Verführerinnen. Locus classicus ist Anii III, 13-17 (pBoulaq IV), s. Brunner, in: Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 74; Lichtheim, Literature II, 137. Die Verführung wird bei Anii in Metaphern des Vogelfangs (*sẖt*) beschrieben, vgl. dazu CT V, 309 a-c, wo von den »Fallen« (*jbṯ*) der *mr(r)w.tj* die Rede ist.

Exkurs: Die mr(r)w.tj des Re

A. *Die mr(r)w.tj und ihre Beziehung zu den Mr.tj*

Die Sargtext-Sprüche 439-450 stellen ein lediglich durch Spruch 449 unterbrochenes geschlossenes Textkorpus dar, das E. Drioton den Namen »Le mythe des 'amies' de Rê« verdankt[23]. Es beschreibt in mehreren Episoden die Eigenschaften von zwei weiblichen Wesen, die *mrw.tj* oder *mrrw.tj* heißen und dem Toten gefährlich werden können. Da es auf den oben erwähnten Särgen mit den Vignetten nicht überliefert ist[24], bleibt es unklar, ob die *Mr.tj* auf der Jenseitsbarke mit den *mr(r)w.tj* identisch sind. Das Korpus selbst enthält vorwiegend »Verklärungssprüche«, gibt also keinen fortlaufend erzählten Mythos wieder[25], wie die Bezeichnung von E. Drioton suggeriert, sondern »beschreibt« in zumeist kommunikativer Form einzelne Qualitäten der Dämoninnen und des Toten, wobei dieser in der Ich-Form oder in der Er-Form (als Osiris N *pn*) spricht. Der Text ist — wie in den Sargtexten üblich — nicht narrativ oder episch, sondern »dramatisch« gestaltet und besteht aus mehreren »Versatzstücken« , deren Aneinanderreihung zumeist kohärent wirkt, manchmal sogar textliche Spannung herstellt, verschiedentlich aber auch den Eindruck von Willkürlichkeit erweckt. Der konzise oder lockere Zusammenhang der einzelnen Elemente läßt sich jedoch nicht einfach mit dem Argument einer »guten« oder »schlechten« Textüberlieferung erklären, wohl eher damit, daß Kohärenz und literarische Formung nicht im Mittelpunkt des Interesses standen.

Um die Wesensmerkmale, Attribute und das Verhältnis der beiden Gegenspieler, des zu einem Gott verklärten Toten und der Gruppe der *mr(r)w.tj*, aufzuzeigen und ihre »Konstellationen« — nach dem Titel der Sprüche »Abwehren der *mr(r)w.tj*« u.ä. muß es sich um Gegenaktionen handeln —, präzisieren zu können, wurden Merkmal-Listen erstellt[26], deren variantenreicher Inhalt hier lediglich resümiert werden soll. Die Spannung des Textes wird in den meisten Sprüchen durch Aggressionssteigerung bewirkt, die, stark vereinfacht, so wiedergegeben werden kann: Am Anfang des Textes weist sich der verklärte Tote als »Held« der *mr(r)w.tj*-Episode durch seine positiven Eigenschaften aus, indem er als

[23] In seiner umfangreichen Besprechung von de Buck, Coffin Texts V, in: BiOr 12, 1955, 62-66; s. Textanhang S. 274 ff.

[24] Die Särge stammen hauptsächlich aus El-Bersche und Siut, seltener aus Mêr und Theben.

[25] Nach Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 110, bildet eine »hymnische Status-Charakteristik des Toten, die ihn dadurch preist, daß sie ihn als Mittelpunkt und Nutznießer einer Fülle götterweltlicher Konstellationen beschreibt«, den Sinn solcher »Verklärungen«.

[26] S. S. 308 ff.

Sonnengott, Herr der Ewigkeit und »Verklärtester der Verklärten« auftritt; in der Textmitte nennt er seine neutralen und doppeldeutigen Qualitäten, und am Schluß beschreibt er seine negativen und bedrohlichen Züge, seine Widerstandsfähigkeit gegenüber den Dämoninnen und seine Machtmittel.

Die *mr*(*r*)*w.tj* sind dem Sonnengott, einmal auch Osiris (CT V, 298 f)[27], zugeordnet und heißen die »beiden Ruderinnen, die Re täglich geleiten (oder: wohlbehalten sein lassen [*sḏ3.tj*])« (CT V, 315 l. m), »die beiden Ruderinnen, die Re täglich sehen und geleiten« (CT V, 314 b. c)[28] oder »jene beiden einzigen in der Barke des Re« (CT V, 316 a). Sie gehören zur Besatzung der Sonnenbarke und tragen Titel, die aus dem Hofleben stammen und die hierarchische Ordnung des Königshofes widerspiegeln: *smr.t* (CT V, 293 e, 294 e, 309 d, 311 g, 313 a)[29], die feminine Form zu *smr* »prinzlicher Begleiter«, »Höfling«, der später zum Rangtitel »Freund«[30] wurde, in der 5. und 6. Dyn. jedoch noch als hoher Titel (*smr.* [*t*] *Ḥrw*, *smr.t bjtj*) von Königinnen und Regentinnen getragen wird[31], und *šps.t* (CT V, 298 e)[32] »Vornehme«, »Edeldame«, einen niedrigen Rangtitel, mit dem man auch die unterste Kategorie der königlichen Haremsdamen bezeichnet. Man hat wohl hier die irdischen Verhältnisse auf die jenseitigen übertragen, diesmal jedoch nicht auf den »Hofstaat« des Toten, sondern auf den des Re. Freilich führen die *Mr.t* bei den Sedfestdarstellungen des AR keine derartigen Titel, möglicherweise hatten die weiblichen Mitglieder der Chöre, die durch die *Mr.t*-Göttinnen repräsentiert wurden, den Rang von *smrw.t* und *špsw.t* inne[33].

Ob die *mr*(*r*)*w.tj* der CT-Episode den *Mr.t*-Göttinnen des Sedfestes entsprechen, ist trotz der Hoftitel mehr als fraglich, da schon die Schreibung *mrw.tj* oder *mrrw.tj* eher auf eine Etymologie »Geliebte« (pass.) oder »Liebende« (akt.) hinweist[34]. Eine Erklärung dafür könnte sein, daß die

---

[27] Vgl. auch Sp. 920 (CT VII, 125); s. unten S. 162 f.

[28] Vgl. CT V, 309 e.

[29] Helck, Beamtentitel, 24 f.; Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 69, Anm. 2.

[30] Helck, a.a.O., 111 ff.

[31] Helck, a.a.O., 20 (CG 1579; Fischer, a.a.O., und 74 f.; Vachala, in: ZÄS 106, 1979, 176 (*smr.t Ḥrw*). *smr* des Harachte werden bereits in Pyr. 855 d. 856 d erwähnt.

[32] Helck, a.a.O., 118 f. Der maskuline Titel wird hinter dem *smr wꜥtj* eingefügt. In Pyr. 815 d erscheinen *šps.w nṯr* unter dem göttlichen Hofstaat. Feminine Beispiele bei Edel, in: ZÄS 85, 1960, 13.

[33] Zur Frage der Darstellung von Göttinnen durch weibliches Kultpersonal s. S. 231 ff.

[34] *mrw.tj* (*mrrw.tj*) ist entweder Dual vom Part. Perf. (Imperf.) Aktiv oder Passiv; um eine Nisbe-Bildung zu *mrw.t* »Beliebtheit« kann es sich nicht handeln, da sie *mrw.t*(*j*).*t*(*j*) hieße. Das singuläre Vorkommen von [Hieroglyphen] *mrw.t* neben [Hieroglyphen] *nfrw.t* auf einer MR-Stele als Rangtitel, ist m.E. nicht stichhaltig, um einen Hofrang *mrw.t* für Haremsfrauen anzunehmen und die *mr*(*r*)*w.tj*-Episode damit in Verbindung zu bringen, s. Gardiner, in: JEA 4, 1917, 34, Tf. 8 (Stele des Cheti).

Mr.tj in einer Zeit ohne zeremonielles Hofleben in der Provinz volksetymologisch zu »Geliebten« oder »Liebenden« umgedeutet wurden, weil die echte Etymologie »Sängerschaft« in Vergessenheit geraten war.

Wahrscheinlicher ist, daß der *mr(r)w.tj*-Episode ein anderer, vermutlich volkstümlicher Glauben an Vogeldämonen zugrunde liegt, der man dann die »höfische« Vorstellung zugefügt hat. Einige Varianten des Namens *mr(r)w.tj*[35] werden nämlich mit »Vögeln« determiniert (CT V, 297 e, 298 d, 319 a. c. j, vgl. auch 69 g) und sind vielleicht mit dem in Beni Hasan dargestellten *mrwrj.t* »Schwarzstorch«[36] in Verbindung zu bringen. Die Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *ʿwʿ*-Vögeln (CT V, 296 c, 314 k), in deren Gestalt sich der Tote in einem anderen Spruch (CT IV, 9) verwandeln möchte, um in den Himmel zu fliegen[37], deutet ebenfalls auf eine ursprüngliche Konzeption von Vogelwesen hin. Wenn überhaupt, dann hat man sekundär diese der Naturbeobachtung entstammende Vorstellung von Vögeln[38], die die Sonne begleiten und — in Gestalt der *ʿwʿ.w* — durch ihren Gesang bezaubern, auf den »Hofstaat« des Re bezogen und die *Mr.tj* mit den *mr(r)w.tj* assoziiert. Eine weitere Möglichkeit wäre, daß die religiöse Entwicklung in der Provinz während der 1. Zwzt. vom festgefügten, gestalthaften Gottesbild »zurück« zum Dämonischen geschritten ist und die *Mr.tj* zu »gefallenen« Göttinnen, ähnlich wie die babylonische Lamaštu, geworden sind[39]. Letzteres mag auf den ersten Blick konstruiert anmuten, doch ist zu berücksichtigen, daß die mythischen Aussagen der Sargtexte einen großen Spielraum für Variationen besitzen und die Funktionen und Attribute der Götter durchaus nicht den aus zumeist späteren Texten bekannten Vorstellungen entsprechen müssen[40].

---

[35] CT V, 297 a, e (M22C), 298 d (B3Bo), 315 c (B3Bo), 319 a, c, j (B2L); vgl. auch CT V, 69 h (L1Li), wo neben *mr.tj* und *mrrw.tj* noch die Schreibung *mrwrw.tj* erscheint.

[36] Newberry, Beni Hasan II, Tf. 4; N. M. Davies, in: JEA 35, 1949, 13 ff., Tf. 2, Nr. 7, als vermutlicher Name des Schwarzstorches (Ciconia negra?); s. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten, 13, Anm. 4; Störk, in: LÄ VI, 10; vgl. auch die Schreibung *Mr.t* bei Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84.

[37] Die *ʿwʿ*-Vögel gehören nach Sp. 271 »Werden zu einem *ʿwʿ*-Vogel« zur Umgebung des Hathorsohnes Ihi, s. Textanhang S. 279, 282.

[38] Gelegentlich auch in Form von Insekten s. das Determinativ von *rḥ.tj* in CT V, 292 a (B2Bo); vgl. die ähnlichen griechischen Vorstellungen von Insekten, die den Vögeln ähnlich eine Art Musik vollführen, s. W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 72, s. S. 276.

[39] Von Soden, in: Or. 23, 1954, 340; vgl. auch Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 88 f.

[40] S. Otto, in: ZDMG 27, 1952, 195; vgl. etwa die Rolle des Chons in Pyr. und CT, s. Posener, in: Annuaire du Collège de France 65, 1965-66, 339 ff.; ders., in: ZÄS 93, 1966, 115; Brunner, in: LÄ I, 960 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 167 f.

Für die Assoziierung der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.t*-Göttinnen gibt es noch weitere Anhaltspunkte: Beide fungieren als Türhüterinnen (génies gardiens)[41], beide gehören zur Besatzung der Sonnenbarke[42] und beide treten als Zweiheit auf, die *mr(r)w.tj* auch dann, wenn sie mit Individualnamen versehen sind. Als ein charakteristisches Attribut der *mr(r)w.tj* werden [*zš*]*n.w*(?) »Lotusblumen«, »Lilien« (CT V, 296 a)[43] genannt, von denen der Tote die Augen abwendet; diese könnten wiederum mit dem Kopfputz der *Mr.t* identisch sein[44]. An anderer Stelle (CT V, 319 k) wird der »Papyrus, der umgekehrt werden soll«, im Zusammenhang mit der Veränderung ihrer Gestalt erwähnt, während die beiden »Federn« (CT V, 299 a) die spätere »Himmelsaugen-Kronen-Federn«-Metaphorik vorwegzunehmen scheinen und bei den spätzeitlichen génies gardiens, den janusköpfigen *mr.tj*, noch vorkommen[45].

Daß es sich bei der Deutung der *mr(r)w.tj* als *Mr.tj* allenfalls um eine sekundäre Interpretation handeln kann, geht schließlich aus der Unsicherheit bei der Behandlung der Determinative in den Nachfolgern der CT-Sprüche, den Tb-Kapiteln 37/38 B und 58, hervor[46], denn dort sind es weder Vögel noch Frauen, sondern Schlangen, die der Toten abwehren muß. Die Vignette zu Tb 37, die zwei Schlangen mit ineinander verknoteten Schwänzen auf einem »Gold«-Zeichen zeigt, könnte wiederum ein Verbindungslied zwischen der *mr(r)w.tj* und *Mr.t*-Vorstellung bilden: Der auf dem Kopf stehende Lotos- oder Papyrusstengel erinnert an die Sargtextstelle V, 319 k, das *nbw*-Zeichen an den »Goldhaus«-Sockel der *Mr.t*[47] (Tafel Va).

Inhaltlich stimmen freilich die in der CT-Episode zutage tretenden Wesenzüge der *mr(r)w.tj* mit denen der *Mr.t*-Göttinnen nicht überein. Ihre Funktionen sind geradezu ins Gegenteil verkehrt, wenn man einmal die später bezeugten gegen das »Gift« oder die »Boten (der Sachmet)« außer acht läßt[48]. Nach ihren »neutralen« Qualitäten am Textanfang wird gegen das Textende hin vor allem ihre monströse Seite »besprochen«[49], die das dialektische Gegenstück zu den wohlwollenden Zügen

---

[41] CT V, 69; s. S. 161, 217 f.

[42] Selbst beim Barkenopfer in gr.-röm.Zt. und auf den Spätzeitsärgen werden sie erwähnt, s. unten S. 186 ff.

[43] Die Lesung ist jedoch nicht sicher. Zu den »Lilien« als Wappenpflanzen Oberägyptens analog zum Papyrus Unterägyptens, s. Sethe, in: ZÄS 44, 1907, 10.

[44] S. S. 279.

[45] S. S. 285.

[46] Der Tb 37 vorausgehende Spruch hat das »Vertreiben des (leichenfressenden) Insekts« zum Inhalt, s. Barguet, Livre des Morts, 79; Hornung, Totenbuch, 103. 437 f., s. S. 278; Tb 58 geht auf CT Sp. 395 zurück, s. S. 161.

[47] Naville, Todtenbuch II, Tf. 50.

[48] S. S. 89, 106, 221.

[49] Während die Prädikate des Toten in der Selbstvorstellung als sprechende Figur erscheinen, sind die der *mr(r)w.tj* solche von »besprochenen« Figuren, s. S. 309.

der *Mr.t* bildet: Sie bedrohen den Toten und zeigen dämonische Eigenschaften, sie wollen sich seiner *b3.w*, seiner Geisterkräfte (*3ḫ.w*) und Zaubermacht (*ḥk3.w*) bemächtigen, indem sie den Toten verführen. Die Spruchtitel gelten darum dem »Abwehren der *mr(r)w.tj*« (Sp. 440-442. 447. 450) oder dem »Abwehren der beiden Genossinnen« (Sp. 439. 443). Der Tote fürchtet mit seiner Aufmerksamkeit, Hinwendung und wohl auch seiner Manneskraft einen Teil seiner Mächtigkeit (*b3.w*, *3ḫ.w* und *ḥk3.w*) an die »Begleiterinnen des Re« zu verlieren. Er empfindet vermutlich auch Angst vor Verunreinigung und dem Besitzanspruch des Re, wenn er sich mit seinem Gefolge einläßt. Er weist deshalb ihre Verführungskünste mit eindeutigen Worten ab: »Eure Bitten (Bedürfnisse: *dbḥ*) (behaltet) für euch, eure Freuden (Erfüllung: *3w.t-jb*) (behaltet) für euch!« (CT V, 295 a. e, vgl. 314 g); »Geht doch nur, ihr beiden *mr(r)w.tj*, ihr Edeldamen des Re, ihr 'Begleiterinnen' des Osiris. Geht doch nur! Ich liebe (will) (euch) nicht! Eure Schönheit (Güte: *nfr.t*) (behaltet) für euch, eure Schlechtigkeit (*bjn.t*) (behaltet) für euch!« (CT V, 298 d-i); »Eure Schlaffheit (*bg*) (behaltet) für euch, eure Fallstricke (*jbṯ*) (behaltet) für euch! Eure Besorgtheit (*ḥwᶜ-jb*) (behaltet) für euch, eure Güte (behaltet) für euch!« (CT V, 309 a-c, vgl. 314 g) und »Euer 'Gift' (*nḥᶜ*?) (behaltet) für euch!« (CT V, 315 n)[50]. Er erwehrt sich ihrer mit Zaubersprüchen: »Euer Oberes zuunterst, euer Unteres zuoberst! ... zurück! Eure Opferaltäre(?) seien umgekehrt, unkenntlich gemacht werde eure Gestalt!« (CT V, 317 h. j-l) und ähnlich: »Zurück, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*! Umgekehrt werde euer Papyrus, unkenntlich gemacht eure Gestalt! Euer Oberes zuunterst, euer Unteres zuoberst!« (CT V, 319 j-m, vgl. d). Darüber hinaus bedroht er sie mit dem Messer der Geiergöttin (CT V, 295 f, vgl. 310 c, 314 h, 315 o) und besitzt durch die Kenntnis ihrer Namen, die sie unbekannt wissen wollen, Macht über sie. Sie scheinen vor allem aus dem obszönen Bereich zu stammen, gelegentlich muten sie auch fremdländisch an: *Tbtb* (CT V, 294 c, vgl. 315 l, 317 i), *Jsṯṯ.t* (CT V, 294 c), *Sb.t* und *Z/Snṯ.t* (»Feindin«) (CT V, 308 c, Var.: *Tbt*[*b*?] und *Sṯṯ*), *Sṯṯ.tj* (CT V, 315 l, 317 i, Var.: *Sṯṯjj*), *Nbj.t* und *Jsṯṯ.t* (CT V, 319 a), ... *k3.t* und *Jsṯr.t* (CT V, 319 i). Da die beiden Namenspaare *Sb.t*/*Z*/*Snṯ.t* und *Tbt*[*b*?]/*Sṯṯ* (CT V, 308 c) mit dem »Phallus« terminiert sind, gehören sie wohl zur geschlechtlichen Sphäre und werden Schimpfnamen darstellen. Die Namen variieren stark und sind keineswegs traditionell, sie werden auch nicht in das Totenbuch übernommen, so daß man folgern kann, daß es sich nicht um konnotative Namen, sondern um ad hoc gebildete

---

[50] Vgl. dazu CT V, 182 d-f, wo der von ihnen angerichtete Schaden beschrieben wird: »Sie werden zu ihm sagen: 'Komm, wir küssen dich!' und sie werden die Nase und die Lippen desjenigen abschneiden, der ihren Namen nicht kennt«; s. D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113.

Appellative handelt, die im pejorativen Sinn verwendet werden[51]. Von Haus aus besitzen Dämonen keine Eigennamen, sondern werden mit ihrem Gattungsnamen bezeichnet[52]. Dieser kommt zum Vorschein, wenn sich ihnen der Tote freundlich und demütig nähert: »Seid gegrüßt, ihr zusammengehörenden Genossinnen (*rḫ.tj snsn.tj*), ihr Einmütigen (*t[w]t.tj jb*), ihr *mrw.tj*« (CT V, 183 b)[53].

Die Namen selbst sind außer *Nbj.t* »die Flamme«, »die Brennende«, *Sb.t*, das vielleicht mit der *s3b.t* »Buntschlange« in Verbindung zu bringen ist, und *Znṯ.t* »Feindin« oder »Gründerin« (*Snṯ.t*) (im sexuellen Sinn) schwer verständlich[54]. *Tbtb* kommt als Bezeichnung von »Getreide« oder »Samen« in Pyr. 123 a vor, wo »Konkubinen« des Königs wie *mw.t* »Samen«, *šwz.t*, *nḫbw.t* u.a.m. aufgezählt werden[55]. Im ptolemäischen »cérémonial de glorification d'Osiris« erscheint ein ähnlich lautendes, beschützendes weibliches Wesen namens *Btb.t*: »*Btb.t* preist deinen Ka, indem ihr Papyrus zu deinem Schutz zur (rechten) Zeit hervorkommt«[56]. Wahrscheinlich handelt es sich jedoch um zwei unabhängig auftretende Namensüberlieferungen. *Jstṯ.t* und vor allem *Jsṯr.t* muten auf den ersten Blick semitisch an. *Jsṯr.t* könnte der Schreibung nach der Name der Göttin Ischtar/Astarte sein[57]; jedoch wird auch er nach den

---

[51] Zur magischen Instrumentalisierung des Namens, insbesondere zur Verteidigung gegen bedrängende Dämonen, s. Gladigow, Götternamen und Name Gottes, in: Stietencron, Der Name Gottes, 20; Otto Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, 111. Vgl. etwa die Schimpfnamen des Seth, Te Velde, Seth, God of Confusion, 149 f.; Störk, in: LÄ V, 636; B. Altenmüller, Synkretismus, 260 (*jsṯ.tj* »der-zum-Wüstenwind-gehörige«?); Zandee, in: ZÄS 90, 1963, 146.

[52] Zur Anonymität von Dämonen, s. Böcher, a.a.O., 104.

[53] D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113 ff.

[54] S. S. 310. Da *Nbj.t* als Einzelname der mit »Vögeln« determinierten *mrw.tj* erscheint, ist es hier kein Schlangennamen. *Sbj.t* ist in einer Götterliste, Wb IV, 89,2 (Louvre C 15) und als Bezeichnung der Schlange an den Atefkronen der Bugverzierungen an der Amunsbarke belegt, s. Assmann, LL, 325; zu den *s3b.t* »Bunt-Schlangen«, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1970, 199 ff. *Znṯ* und *Znṯ.t* wird der Singular der noch im Tb 130 erwähnten »Rebellen, Feinde« sein, s. Wb III, 462,3-6, vgl. Pyr. 1837; CT IV, 115 f.; VII, 40 a, Zandee, Death as an Enemy, 205; wird aber in CT V, 308 a. c mit dem »Phallus« determiniert, s. aber *snṯ* »gründen«.

[55] S. S. 279. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten, 13, Anm. 4, erwägt, ob *Tbtb* nicht eine lautmalende Bezeichnung für den Storch sein könnte; vgl. *tbtb*, Wb V, 262,14 »sich bewegen (von der Zunge im Munde)«, ⲧⲁⲡⲧ (S), Westendorf, KoptHWb, 240, > »flattern«; s. auch James, Ḥeḳanakhte Papers, 77, pl. 19 vso 2 (magischer Text).

[56] Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 153, Kol. 111, L. 88 f.; 106 mit Anm. 201 f. (für den Gau Xois). Die eigentlichen *Mr.tj* werden als Beschützerinnen des Osiris im 1. unterägyptischen Gau genannt, s. a.a.O., 106, s. S. 262.

[57] Für die Deutung als Ischtar/Astarte sprechen sich aus: Drioton, in: BiOr 12, 1955, 65; van de Walle, in: La Nouvelle Clio VII-IX, 1955-1957, 282; Leclant, in: Syria 37, 1960, 3, Anm. 3; vgl. jedoch Helck, Beziehungen², 456 ff., der zwischen Astarte und Ischtar trennt, als früheste Belege jedoch solche aus der Zeit Amenophis' II. bzw. III. nennt, s. auch Helck, in: LÄ III, 183 f.

Parallelen einfach *Jsṯṯ.t* zu lesen sein, weil in den, in einem sehr kursiven Hieratisch geschriebenen, Texten *t* und *r* kaum zu unterscheiden sind und ein Lesefehler vorliegen mag[58]. Vermutlich gehören *Jsṯṯ.t*, *Sṯṯ.tjj*, *Sṯṯjj* und *Sṯṯ* etymologisch zusammen und sind, falls sie überhaupt eine ägyptische Etymologie haben, vom Stamm *sṯj* »Samen ergießen«, »kopulieren« abzuleiten, wobei man sie gelegentlich noch mit einem *j*-Augment versehen oder den letzten Radikal verdoppelt hat. Unbestimmbare Wesen namens *sṯṯj* (*sṯj-sṯj*) kommen bereits in den Zaubersprüchen der Pyramidentexte (Pyr. 1094) vor.

Was immer die Namen im einzelnen bedeuten mögen, sicher ist wohl, daß die Vorstellung von den *mrw.tj*-Vogelwesen gegenüber der von den verführerischen Frauen die ursprüngliche ist. Dafür sprechen auch äußerliche Anzeichen, so ist der Spruch vom »Abwehren des *gbgȝ*-Vogels« (CT V, 318 f) unter die *mrw.tj*-Sprüche zwischen Sp. 442 und 443 (B1Bo) aufgenommen[59].

Das Wirken der *mr(r)w.tj* ist ambivalent, in anderen jenseitigen Situationen verändert sich ihr Verhalten gegenüber dem Toten völlig. Wenn sich dieser mit Horus identifiziert und seinen Vater Osiris sucht, begegnen sie ihm wohlwollend, freilich nicht, ohne ihn zuvor, d.h., bevor er sich als Gott zu erkennen gibt, in Versuchung geführt zu haben. In einem Jenseitsführer (Sp. 404), der fast ausschließlich auf Bersche-Särgen erhalten ist, wird dem Toten empfohlen, wie er sich verhalten soll, wenn er sie am zweiten Tor des Binsengefildes trifft[60]: »Er wird ein anderes Tor erreichen und die beiden unzertrennlichen (wörtl.: zusammengehörenden) Genossinnen dort wartend finden. Sie werden zu ihm sagen: 'Komm, wir

---

[58] So Stadelmann, a.a.O., 13, Anm. 4, und Morenz, Religion, 248. Freilich könnte man das Argument auch umdrehen und statt *Jsṯṯ.t* und *Sṯṯ.t* stets *Jsṯr.t* und *Sṯr.t* lesen. Jedoch ist es m.E. zu gewagt, für das MR eine Kenntnis asiatischer Götter in Oberägypten anzunehmen, auch wenn diese in der 13. Dyn. bereits nachweisbar im Ostdelta verehrt wurden, s. Stadelmann, a.a.O., 15. Unsere Stelle wäre dafür der früheste Beleg. Die Vogelgestalt würde an sich nicht schlecht zu Ischtar passen, da eine geflügelte Göttin, die gewöhnlich als Ischtar bezeichnet wird, schon in altbabylonischer Zeit vorkommt: Relief Burney, s. A. Moortgat, Die Kunst des Alten Mesopotamien, 212. Vorsichtiger und nicht auf Ischtar bezogen, sondern nur als »nackte, geflügelte Göttin« bezeichnet, werden verschiedene Terrakottareliefs von R. Opificius, Das altbabylonische Terrakottarelief, in: Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 2, 1951, 72 ff., und M. Th. Barrelet, Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique I, Biblioth. archéol. et historique 85, 1968, 398, Nr. 793; vgl. auch Helck, Betrachtungen zur großen Göttin, 129. 229, der die These vertritt von einer aggressiven, erotischen Göttin, die denjenigen, dem sie ihre Liebe schenkt, fallen und zu Schaden kommen läßt. (Die Hinweise auf das altbabylonische Material verdanke ich H. Kühne.)

[59] Auf B1Bo folgt nach Sp. 442 (CT V, 302 c) Sp. 443 (a) und nach Sp. 688 (CT V, 318 r) 443 (b), s. Lesko, Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents, 17.

[60] Ausführlich kommentiert von D. Müller, An Early Egyptian Guide to Hereafter, in: JEA 58, 1972, 99 ff.; unsere Stelle bildet die 2. Episode, a.a.O., 113 ff.

küssen dich!' und sie werden dem, der ihren Namen nicht kennt, Nase und Lippen abschneiden. Ein Mann soll sagen, wenn er (sie) erreicht: 'Seid gegrüßt, ihr beiden unzertrennlichen Genossinnen, ihr Einmütigen, *mrw.tj*[61]. Ich habe euch mit meiner Zauberkraft getrennt. Ich bin der, welcher in der Abendbarke aufgeht. Ich bin Horus, der Isis Sohn. Ich bin gekommen, um meinen Vater Osiris zu sehen'«. Darauf antworten ihm die *mrw.tj* freundlich und lassen ihn in Ruhe ziehen: »Komm, Verklärter, Bruder[62]! Geh hin zu dem Ort, den du kennst!« (CT V, 182 b-183 g). Neben seiner Identifikation mit Horus, der ohnedies über die *mrw.tj* verfügen kann, verleiht dem Toten auch die Kenntnis ihres Gattungsnamens Macht über sie. Der Text geht dann unter dem Titel »Spruch, um die beiden *mr.t*-Schlangen ( ) zu vertreiben« in das Totenbuch-Kapitel 37 ein[63]:

> »Seid gegrüßt ihr beiden Genossinnen, (C.e.: ihr *mr.t*-Schlangen)
> ihr zwei Schwestern, ihr *mr.t*-Schlangen!
> Ich habe euch durch meine Zauberkraft getrennt.
> Ich bin es, der in der Abendbarke erscheint;
> ich bin Horus, der Sohn des Osiris (C.e.: der Isis).
> Ich bin gekommen, um meinen Vater Osiris zu sehen«.

Die *mr.tj* des Tb und die *mr(r)w.tj* der CT sind zweifellos identisch. Man hat sie jedoch im NR mit der Vorstellung von den *mr.tj*-Augen des Sonnengottes verbunden, die wiederum eine Gleichsetzung mit den schlangengestaltigen *wḏ3.tj* »Kronengöttinnen« bewirkte. Warum ihnen im NR die »Schlangen«- und »Augen«-Gestalt beigelegt wurde, läßt sich schwer erklären. Vielleicht hat man die ältere und unverständlich gewordene Vorstellung von dämonischen Vogelwesen, die im Geschlechtsverkehr wirken, zugunsten der geläufigeren von Schlangen aufgegeben; es läge damit eine Art von Systemzwang vor[64].

---

[61] *mrw.tj* ist ohne »Göttinnen«- oder »Vogel«-Determinativ und wird hier offensichtlich als Part. Perf. oder Nomen agentis von *mrj* verstanden; Müller, a.a.O., 113, übersetzt: »love-makers«. Zu erwägen wäre auch, ob es sich nicht um eine Ableitung von *mr*, **MOYP**, »binden« handelt, so daß es »die beiden Verbundenen«, ähnlich wie *snsn.tj*, hieße.

[62] Müller, a.a.O., faßt *jw/jj* als Part. Perf. auf: »You who have come spiritualized, my brother«.

[63] Hornung, Totenbuch, 103 f.; bei M. Saleh, Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches, AV 46, 26, ist im Titel eine Variante *mrr.tj* belegt, im Spruch selbst mit »Augen« und »Schlangen« determiniert, s. S. 7. Ähnlich wie in CT Sp. 439 geht dem Spruch das Kapitel zum Abwehren des *ꜥpš3jj.t*-Tieres voraus, welches nach Deines/Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen, 86 »vielleicht eine Art Heuschrecke«, nach Keimer, in: ASAE 33, 1933, 114 ff., ein leichenfressender Käfer ist, der später zu *Ḫprr* umgedeutet wurde, s. S. 278, Anm. 14.

[64] Die Schlangengestalt bot sich aus verschiedenen Gründen an, einmal war die »Schlange« im NR das für weibliche Gottheiten übliche Determinativ, zum zweiten spielte ihre Abwehr im täglichen Leben als reale Gefahr und dämonische Bedrohung eine bedeutsame Rolle, und zum dritten steht Kapitel 37 inmitten einer Folge von Sprüchen zur Abwehr böser Geister, die meist Schlangengestalt (33-35, 39) haben.

In Sp. 395 (CT V, 68 ff.) »Spruch, um in das Schilfbündelboot zu steigen« (Var.: »Spruch, um die Fähre zu holen«) stellt sie der Tote als Schwellenschutzgottheiten in seinen Dienst. Sie sind seine Begleiterinnen, die ihm Eingang verschaffen sollen[65]:

»'Ba des Schu, öffne mir!' — 'Wohin gehst du denn?' — 'Ich bin unterwegs nach *Wrs*[66]!' ...
'Wer ist denn bei dir?' — 'Es sind die beiden *mr(r)w.tj*[67]. Öffne mir also!'
'Zu wem bist du unterwegs (*rwj*)?' — 'Ich bin unterwegs zum *Tkš* (Var.: zu dem, der zur *msq.t*-Milchstraße kommt). Er ist es, der mich überfahren läßt zum Haus des *Gm-ḥr.w* ('der die Gesichter erkennt')'«[68].

Tkš, an anderer Stelle (CT V, 197 f) *Tkm* genannt, ist eine Bezeichnung für den Sonnengott[69], zu dem der Tote mit Hilfe der *mr(r)w.tj* zu gelangen versucht. Auch dieser Text wurde in das Totenbuch, Kapitel 58, übernommen und trägt dort den Titel: »Spruch, um Luft zu atmen und über Wasser zu verfügen in der Unterwelt«[70]. Er greift den Inhalt von CT V, 68 a-d mit der Erwähnung des Ba des Schu (Wind) und des Fährbootes wieder auf:

»'Öffne mir!' — 'Wer bist du denn? Was bist du? Wo bist du entstanden?' — 'Ich bin einer von euch!'
'Wer ist denn das, die mit dir sind?' — 'Es sind die beiden *mr.t*-Schlangen!'

---

[65] Zandee, Death as an Enemy, 60.

[66] *Wrs* ist wohl — nach Schott, Die Schrift der verborgenen Kammer in den Königsgräbern der 18. Dynastie, NAWG 1958, Nr. 4, 345 — mit dem im Amduat vorkommenden *Wrns* als Name eines Jenseitsgewässers identisch, Hornung, Amduat II, 17; III, 27; bei B. Altenmüller, a.a.O. ist es nicht aufgenommen.

[67] Einige Varianten schreiben *mrwrw.tj* + »Vogel-«-Determ., eine Schreibung, die dem in Beni Hasan belegten *mrwrj.t*-Vogel nahekommt, s. S. 155, Anm. 36; andere hingegen nur *mr.tj* oder auch *mrrw.tj*.

[68] CT V, 70 a-g; übersetzt bei D. Müller, a.a.O., 109. *Msq.t* ist der Name einer Himmelsgegend, u.a. der Milchstraße, s. Pyr. 279. 334. 949. Der Tote will zusammen mit Re und Cheper die *Msq.t* überqueren, CT IV, 376 d, B. Altenmüller, Synkretismus, 324 s.v. Nach dem Nutbuch bezeichnet sie den Eingang zur Dat im Osten, also nicht die Milchstraße. Es ist die Stelle, die der Sonnengott zwischen Nacht und Tag, Unterwelt und Himmel zu passieren hat, s. Neugebauer/Parker, Egyptian Astronomical Texts I, 50 (pCarlsberg I, Text J, Tf. 45); Assmann, Grab des Basa, 61 f.; Rößler-Köhler, Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches, GOF IV, Bd. 10, 321 (Z. 94). 257. *Gm-ḥr.w* wird m.W. nur hier und in Tb 58 erwähnt.

[69] *Tkm*, *Rkm*, *Kmkm* ist eine Bezeichnung für den Sonnengott, der in Tb 72 und 99 als derjenige beschrieben wird, der den östlichen Horizont durchdringt und sich im westlichen niederläßt, s. Allen, Book of the Dead, 142. 173; Barguet, Livre des morts, 111. 137; Hornung, Totenbuch, 152. 197; die gleiche Formulierung auf dem ptol. Sarkophag des *Wnn-nfr*, s. Kákosy, Ein Sarkophag aus der Ptolemäerzeit im Berliner Ägyptischen Museum, in: Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Mitteil. aus der Ägyptischen Sammlung VIII, 114 f.

[70] Hornung, a.a.O., 128; ähnlich beginnt auch Tb 122; Allen, Book of the Dead or Going Forth by Day, SAOC 37, 54; Hornung, a.a.O., 239: »'Öffne mir!' — 'Wer bist du? Was bist du? Wo bist du entstanden?' — 'Ich bin einer von euch'.«

'Wohin bist du unterwegs?' — 'Zu dem, der sich dem *Msq.t*-Bezirk (Milchstraße) nähert. Er läßt mich überfahren zum Haus des *Gm-ḥr.w* ('der die Gesichter erkennt')'«.

Die Nachschrift des Spruches, der den Ein- und Ausgang in der Unterwelt ermöglichen soll, deute darauf hin, daß der Tote neben dem im Titel genannten Bereich der Atemluft und Kehle die Schwellenschutz-Funktion der *mr.t*-Schlangen in Anspruch nehmen will. Im Tb 38 B (Allen) fungieren sie zwar ebenso als Wächterinnen, setzen aber ihre dämonische Kraft als Gebieterinnen der Atemluft und Kehle gegen den Toten ein. Der Titel »Spruch, um von der Luft zu leben in der Unterwelt«, »der gesagt werden soll, um die *mr.t*-Schlangen zu vertreiben«, macht deutlich, daß der Tote ihre schädliche, den Lebensatem raubende Macht fürchtet und sich deshalb mit *Rwtj*, dem Türöffner par excellence, identifiziert[71]. Die Funktionen der *mr.t*-Schlangen stimmen in den Tb-Kapiteln 38 und 58 derart mit denen der *Mr.t* als »Herrin der Kehle« (Tb 42)[72] überein, daß man sich fragen muß, ob nicht eine neue komplexe Vorstellung im NR entstanden ist, eine, die die Wesenszüge der Türhüter-Schlangen, Himmelsaugen und Gebieterinnen der Atemluft mit denen der *Mr.t*-Sängerinnen vereint. Für eine solche Konfusion spricht, daß die *Mr.t* vom NR an negativ-bedrohliche Züge besitzt und mit der »Augen-Schlangen-Kronen«-Metaphorik verbunden wird, was in den Determinativen mit dem »Auge« seinen Niederschlag findet. Ursprünglich wird der vergöttlichten Ritualfigur und Schutzpatronin der Sänger der unheilvolle Aspekt nicht eigen gewesen oder vielmehr — wie bei Ressortgottheiten üblich — unterdrückt worden sein, erst die Verbindung mit den *mr.tj*-Schlangen und der »Augen-Kronen«-Metaphorik scheint ihn hervortreten zu lassen.

In anderen Sprüchen außerhalb des *mr(r)w.tj*-Korpus werden die *mrw.tj* selten erwähnt. In Sp. 920 (CT VII, 125 a-p), der den Titel trägt: »Nicht einen zweiten Tod sterben«, wirken sie auf positive Weise für den Toten, indem sie ihm Zutritt beim »Großen Versorger« verschaffen und zu seiner Ausrüstung als Sonnengott gehören. Sie erscheinen überdies im Kontext mit den *B3.w* von *P* und *Dp*, die in Sedfest-Darstellungen und Jubelliedern mit den *Mr.t*-Göttinnen auftreten[73]:

---

[71] Die Vignette bei Charui zeigt den Toten, der in der einen Hand ein Messer hält, mit dem er drei Schlangen bedroht, in der anderen ein Segel, s. Naville, Todtenbuch I, Tf. 52 (A.p.).

[72] S. S. 106.

[73] Der Spruch ist nur in einer Abschrift auf einem heute verlorenen Sarg vorhanden, s. Lacau, Sarcophages I, 154. Einige Passagen finden sich in Sp. 258, 260 und 267 wieder; der Titel selbst ist häufig, z.B. CT III, 396 g; vgl. Zandee, Death as an Enemy, 14;id., in: JEOL 24, 1975-1976, 5, 8 b.

»Oh Lebender, der im Horizont ist, oh Osiris (N);
gelange zum 'Großen Versorger' (*ḥtm wr*), der auf [seinem] *mꜥnḫ.t*-Stab ist[74]!
Gelange zu den beiden *mr(w).tj*, [deinen?] [Begleiterinnen], deinen [Edeldamen][75]!
Erscheine (doch) mit deiner großen Krone!
Deine Mutter Nut möge dich gebären.
Dir gehört *P*, dir ist *Dp* gegeben[76].
Du mögest ... in On sehen, möge Leben in dir dauern, mit den *Bꜣ.w* von *P* und den *Bꜣ.w* von *Nḫn*«.

Außerhalb der funerären Texte kommt ein weiblicher Dämon namens *mrw.t* in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind« vor[77]. Falls es sich nicht um einen euphemistischen Decknamen[78] »Geliebte« handelt, könnte er sehr wohl in der *mr(r)w.tj*-Vorstellung seinen Ursprung haben. Der Zusammenhang weist auf eine »Erlkönig«-ähnliche Funktion des Dämons hin[79]. Der »Spruch des Knotens für ein kleines Kind (Nestling)« (vso 2,2-7) beginnt mit einer durch *jn jw* und *nn* eingeleiteten Beispielreihung[80]:

»Ist dir warm <im> Nest?
Ist dir heiß im Gebüsch?
Ist deine Mutter nicht bei dir?
Ist (denn) keine Schwester da, um dir Luft zu fächeln (*snf*)?
Ist keine Amme <da>, um Schutz zu spenden?"

---

[74] Varianten des Namens sind: *ꜥnḫ wr ḥtm ḥrj-jb smꜥ.t mꜥnḫ.t* (CT III, 377 c. d), wobei *ḥrj-jb* wohl für *ḥrj-tp* steht, s. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, IV, 55 (§ 815 a), und *ꜥnḫ wr ḥnḥn ḥrj-jb mꜥnḫ.t* (CT III, 396 h) »Großer Lebender, der (wohl) versehen ist, der über seinem *mꜥnḫ.t*-Stab ist«. Der Name bezeichnet einen Himmelstorwächter, der den Unbefugten am Eintritt hindert, wozu der Stabname »der, wodurch man lebt« sehr gut paßt.

[75] In den Lücken nach *mr(r)w.tj* ist nach CT V, 294 e *smr.tj* und *šps.tj* zu ergänzen.

[76] Vgl. CT III, 372 b. c; III, 399 a. b: »Mir ist *P* gegeben, *Dp* gehört mir«. Lies: *nj=k jmj*. Die Lücke nach *mꜣ.w=k* läßt sich nach den erwähnten Varianten nicht ergänzen; Faulkner, Coffin Texts III, 64, übersetzt: »... may Pe be yours, may (something) be given to you <by> Dep«.

[77] Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, APAW 1901, 38 f. (P vso 2,2-7); Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 42 f., Nr. 68.

[78] Solche ins Positive gewendete Prädizierungen (Euphemismen) dienen nicht nur der Vermeidung des wahren, schrecklichen Namens, sondern bilden einen Appell an die freundliche, hilfreiche Seite des Dämons, s. Gladigow, Götternamen und Name Gottes, in: Stietencron, Der Name Gottes, 22; I. Opelt, in: RAC 6, 947 ff.; K. Beth, in: HWDA 2, 1079; vgl. auch den Decknamen *ḫftj* »Feind« für einen Gott, um von diesem Schaden abzuwenden, s. Posener, in: ZÄS 96, 1969, 30 ff., und die von Borghouts, in: LÄ IV, 1143 mit Anm. 94, gesammelten Stellen.

[79] S. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 106, Anm. 165; in einem anderen Spruch, pBerlin 3027 (3) rto 1,9-2,6; Erman, a.a.O., 11 ff.; Borghouts, a.a.O., 41, Nr. 65, wird von einem männlichen und weiblichen namenlosen Dämon ausgesagt, daß sie kommen, um das Kind zu küssen und es fortzuholen.

[80] Zu diesem Stilmittel s. Guglielmi, in: LÄ VI, 25.

In der Gebrauchsanweisung wird eine aus Amuletten bestehende Kette beschrieben, die dem kranken Kind an den Hals (*ḫḫ*) gelegt werden soll:

> »Laßt mir bringen:
> eine Kugel (*pds*) aus Gold, Perlen aus Granat (*ḥmȝg.t*),
> ein Siegel <mit> einem Krokodil und eine Hand,
> um diese *mrw.t* niederzuwerfen und zu vertreiben,
> um den Körper zu erwärmen,
> um diesen Feind und die Feindin des Westens niederzuwerfen.«

Neben der Tradition des Totenbuchs, in dem die Vogel- und Frauenwesen der Sargtexte als Schlangen umgedeutet wurden, gibt es einen anderen Überlieferungszweig, der sich auf Särgen der Spzt. befindet und ebenfalls auf die Sargtexte zurückzugehen scheint. Auf drei Granitsarkophagen von der 26. und 30. Dyn. erscheint eine messerbewehrte *mr.t* als Anführerin einer bestimmten Dämonenserie, die den Toten beschützen und seine Feinde abwehren soll[81]. Auf dem Deckel des Sarkophags des *Ḏd-Ḥrw* (Louvre D 8), der vermutlich aus der Zt. Psammetich's I. stammt[82], wird sie als eine stehende löwenköpfige Frau mit zwei Federn auf dem Haupt und einem Messer in jeder Hand abgebildet, die eine Serie von 24 weiteren hockenden Dämonen anführt (Tafel Vb). Auf dem Deckel des Sarkophags des *Ṯȝj-Ḥrw-pȝ-tȝ* (CG 29306), der in das 15. Jahr Nektanebos II. zu datieren ist[83], ist sie jedoch janusköpfig, vorn mit Löwen-, hinten mit Krokodilgesicht, dargestellt; sie hält wiederum ein Messer in jeder Hand und trägt das mit einer Uräusschlange verzierte Federdiadem auf dem Kopf, was an ihre Beschreibung in CT V, 299 a erinnert[84]. Auf der Darstellung als ein doppelköpfiges Wesen, in der Beischrift als Zweizahl aufgefaßt, führen die *mr.tj* ebenso 24 weitere hockende Wesen an. Die Dämonenreihe auf dem Sarkophag des *Pȝ-dj-ȝs.t* (Berlin 29), der aus der 30. Dyn. oder frühen Ptolemäerzeit stammt[85], befindet sich auf der Sargwanne. Auch sie umfaßt auf jeder Seite 25 Schutzgottheiten, so daß ebenfalls mit einer Serie von einer *mr.t* und 24 weiteren Wesen zu rechnen ist[86]. In den Beischriften des Louvre- und CG-29306-Sarges werden sie

[81] Berlandini, in: LÄ IV, 84 mit Anm. 62; es handelt sich dabei um andere Gruppen als diejenigen, zu denen der Dämon *wnm-ḥwȝȝ.t* gehört, s. Pantalacci, in: BIFAO 83, 1983, 296 ff.; Belege der Sarkophage: 309 ff.

[82] PM III², 765 f.; Louvre D 8 (N. 344); Photographie in Encyclopédie photographique du l'art, Les Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre I, 1935, Tf. 142; Ch. Desroches-Noblecourt danke ich für die Überlassung der Detail-Photographie.

[83] PM III², 504; er stammt aus dem Grab mit den Sarkophagen der 30. Dyn.; Maspero, Sarcophages I, 233 f. (Beischrift der *mr.tj*), Tf. 21, Deckel: 1. Figur rechts; s. dazu die janusköpfige *sʿrj.t* S. 187, Anm. 211.

[84] »Eure Federn (*šw.tj*) (behaltet) für euch!«; s. aber S. 287.

[85] PM III², 720; vermutlich aus dem nordöstlich der Stufenpyramide gelegenen Friedhof.

[86] Photographie bei Schäfer/Andrae, Die Kunst des Alten Orients, Propyläen-Kunstgeschichte 1925, 458. 699; Beschreibung: Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer, 270. Meinem Wunsch nach Überlassung einer Photographie wurde bislang nicht entsprochen.

als tägliche Begleiterinnen (oder: Führerinnen) des Gottes geschildert, was sehr gut zu ihrer in CT V, 309e beschriebenen Funktion paßt[87]: »Worte zu sprechen durch die *mr.t*, die den Gott täglich geleitet: 'Ich bin dein Schutz, Osiris N'.«[88]; »Worte zu sprechen durch die beiden *mr.tj*, die den Gott täglich geleiten: 'Schöngesicht' (*nfr-ḥr*) und 'Flamme' (*nzr.t*) schützen den Osiris N'.«[89].

Die Sarg- und Totenbuchtexte geben auf die Frage nach der Funktion der *mr(r)w.tj* und ihrem Verhältnis zu den *Mr.t*-Göttinnen eine eindeutige Antwort: Sie sind Dämonen, nach CT V, 317 e. f und 319 g. h. Wesen künstlicher Herkunft, weil sie aus Exkrementen und Wachskugeln entstanden sind; sie gehören damit ontologisch zu Kategorie der »Nicht-Existierenden« oder sind an der Peripherie zwischen existierenden und nicht-existierenden Wesen anzusiedeln[90]. In der Spätzeit sind sie auf Sarkophagen auch Schutzgottheiten (génies gardiens) des Toten. Vom NR an hat man sie im Totenbuch assoziativ mit der Vorstellung von den »Himmelsaugen« verbunden. Möglicherweise hat man sie in dieser speziellen Funktion mit den *Mr.t*-Göttinnen gleichgesetzt, die in dieser Zeit ebenfalls als »Himmelsaugen« und »Uräusschlangen« interpretiert wurden. Da mit Ausnahme der Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *ᶜwᶜ*-Vögeln nirgendwo ein direkter Hinweis auf ihre Musikanten-Funktion gegeben wird, ist eine Identifizierung der *mr(r)w.tj* als dämonischer Aspekt der *Mr.t*-Göttinnen nahezu ausgeschlossen. Vermutlich gehören die *mr(r)w.tj*, die als weibliche Vogelwesen oder vielmehr in einer Vogel-Frau-Mischgestalt auftreten, im NR aber die von Schlangen und in der Spzt. die von löwen- oder löwen-krokodilköpfigen Frauen annehmen, zu einer urtümlichen Glaubensschicht, die im mediterranen Kulturkreis wiederbegegnet[91]. Sie sind Schadensdämonen und wirken Verderben auf den gefahrvollen Wegen des Jenseits[92]. Sie sind nur dann dem Toten von Nut-

---

[87] »(Ihr *mrw.tj*), die ihr Re täglich schaut und geleitet«, s. auch CT V, 314 b. c; 315 m.

[88] Louvre D 8: *ḏd mdw jn mr.t sšm nṯr rᶜ nb: wnn=j m s3=k Wsjr* N.

[89] CG 29306: *ḏd mdw jn mr.tj sšm.w nṯr rᶜ nb: nfr-ḥr nzr.t ḫwj=sn Wsjr* N.

[90] Te Velde, in: LÄ I, 981, s.v. Dämonen, betont, daß das ontologische Konzept »Sein« und »Nichtsein« im ägyptischer Weltanschauung eine größere Rolle spielte als das ethische mit den Kategorien »Gut« und »Böse«; vgl. den »Erdmann« im pVandier 5, 1 ff., G. Posener, Le Papyrus Vandier, Bibl. Gén. 7, 1985, 73 ff.

[91] Allgemein zu Dämonen in Gestalt von Raben, Störchen, Tauben, frauenköpfigen Harpyien und Sirenen, s. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, 89 ff.; in der von Ungeziefer (Käfer, Raupen, Stechmücken und Heuschrecken) — wie in CT V, 292 a (B2Bo) — s. a.a.O., 97 f., von Schlangen, a.a.O., 92 ff. Zu dieser Bewußtseinsschicht gehört sicher auch Szene 10 des Mundöffnungsrituals mit der *sḫt.t-ḥr* und den »Bienen«, s. Otto, MÖR II, 55 ff.; s. S. 277 f.

[92] Leider sind sie Quellen zu spärlich, als daß sich etwas Genaues über ihr Wirken im Alltag sagen ließe. Der »Sitz im Leben« der *mr(r)w.tj*-Texte könnten Beschwörungstexte in der Medizin gewesen sein, s. den *mrw.t*-Dämon in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind«, s. oben S. 163, Anm. 77.

zen, wenn sie dessen Identizierung mit einem Gott — zumeist einem Sonnen- oder Urgott — anerkennen. Dann eröffnen sie ihm den Zugang zum jenseitigen Leben, zur Fahrt in der Sonnenbarke. Ihres schädlichen Einflusses erwehrt sich der Tote durch Askese, Drohungen und andere Praktiken wie Beschwörungsformeln und Zaubersprüchen[93]. Vor der in der geschlechtlichen Verführung liegenden Gefährdung schützt er sich durch Passivität. Auch dem »Wegschauen« liegt dieselbe defensive Reaktion zugrunde[94]. Aktiv vertreibt er sie mit Drohungen und Zaubersprüchen[95].

B. *Die mr(r)w.tj, ägyptische Vorläufer der Sirenen?*

Wenn man den buhlerisch-dämonischen Aspekt der *mr(r)w.tj* zusammen mit ihrer Vogel-Frauen-Mischgestalt betrachtet, so läßt sich eine überraschende Ähnlichkeit mit den Sirenen der klassischen Antike erkennen[96]. Es stellt sich die Frage, ob jene nicht diesen als Vorbild gedient haben oder beide zumindest demselben gemein-mediterranen Mythensubstrat angehören[97]. Die Wesensmerkmale beider Gruppen stimmen nämlich in charakteristischen Zügen derart überein, daß man kaum eine zufällige Parallelvorstellung annehmen kann, auch wenn der zeitliche Abstand zwischen der Niederschrift der Sargtexte im MR und den frühesten Sirenendarstellungen und -erwähnungen im 11. bzw. 8./7. Jh. problematisch erscheint[98]: Beide Gruppen haben eine Vogel-Frauen-

[93] Zur Askese als einer möglichen Reaktion des von Dämonen bedrohten Menschen, s. Böcher, a.a.O., 238 ff.; vgl. Brunner, in: LÄ I, 1229 ff., der jedoch auf die dämonische Wurzel vieler Enthaltsamkeitssitten nicht eingeht.

[94] Zum Verzicht auf das Sehen durch das Schließen bzw. Abwenden der Augen s. Böcher, a.a.O., 298 ff.; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube, 156 ff.; s. Merkmalliste: III; CT V, 296 a; 314 i; 315 p, vgl. auch 310 d.

[95] Beschwörungsformeln und Zaubersprüche kommen beim 2. Typus der *mr(r)w.tj*-Sprüche vor (Sp. 448. 450). Allgemein zu Beschwörungen als Abwehrmittel s. Böcher, a.a.O., 174 f.; Pfister, in: RAC II, 171 f.

[96] S. meinen gleichlautenden Vortrag auf dem 1. Internationalen Ägyptologen-Kongreß in Kairo 1976, s. W. F. Reineke (Hg.), Acts, in: Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orient 14, 1979, 255-264, in dem ich freilich von der fragwürdigen Gleichsetzung *mr(r)w.tj/Mr.tj* ausgegangen bin.

[97] Zur Problematik der Beziehungen der werdenden griechischen Kultur zum Vorderen Orient, der Zurückweisung ihrer Überschätzung durch die als Panbabylonier bezeichnete Gelehrtengruppe und einer ausgewogenen Position s. Lesky, in: Saeculum 6, 1955, 35 ff.; und neuerdings Walter Burkert, Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, SHAW 1984, Nr. 1, 8 ff.; 23 (Mischwesen).

[98] Kunze, in: Ath. Mitt. 57, 1932, 124 ff.: Scherbe aus Praisos (Beil. 32) aus spätestminoischer, vielleicht sogar subminoischer Zeit, eine rhodische Kanne aus der Zeit des »orientalisierenden« Stils, s. auch Schiering, Werkstätten orientalisierender Keramik auf Rhodos, Berlin 1957, 8, vgl. 33, 41 (Krater korinthischer Form aus Naukratis), 62 f. und die Kanne aus Rheneia, s. Kunze, a.a.O., Beil. 31; Buschor, Die Musen des Jenseits, 26, Abb. 15. Zwischen der Scherbe aus Praisos und den ältesten griechischen Darstellungen

Mischgestalt; beide versuchen auf listige Weise die Sterblichen an sich zu locken, um sie zu verführen und zu verderben; bei beiden handelt es sich ursprünglich um eine Zweiheit, und beide sind Schadendämonen und gelegentlich freundliche Totengeleiterinnen.

Die Ikonographie der Sirenen ist hinlänglich bekannt. Sie besteht aus einem Menschenkopf, in späteren Zeiten auch menschlich gestaltetem Rumpf, und einem Vogelkörper mit Vogelbeinen und Krallen. Die mythenschaffenden Griechen, Homer, Sophokles und Platon haben sie jedoch auch als liebliches Mädchenpaar beschrieben[99]. Während aber bei den Hellenen die Mischgestalt fest eingewurzelt blieb und erst in späteren Jahrhunderten aufgegeben wurde, haben die ägyptischen *mr(r)w.tj* ihr Vogelkleid bald wieder abgestreift und sind schlangengestaltig (Tb 37. 58) oder als Frau löwen- oder janusköpfig dargestellt worden.

Als Sängerinnen werden die Sirenen zuerst in der Odyssee beschrieben. Sie bezaubern alle Sterblichen, die an ihrer Insel vorbeifahren, durch ihren »hellen Gesang«[100]. Spätere Illustrationen stellen sie auch

liegen mindestens drei Jahrhunderte. Mühlestein, Sirenen in Pylos, in: Glotta 36, 1957, 152 ff., versucht, durch Analyse der Wörter seremokaraoi und seremokaraapi ihr Vorhandensein in mykenischer Zeit nachzuweisen. Da die griechische Welt mehrere menschenköpfige Vogeldämonen kennt, z.B. den krallenbewehrten Todesdämon Ker, die Athena-Begleiterin »Vus«, die Harpyien und Erinnyen, die sich sehr schwer von den Sirenen unterscheiden lassen, ist es gerade bei den frühen Darstellungen, die zumeist ohne inhaltlichen Zusammenhang als einfache Zeichnungen erscheinen, zweckmäßig, mit Marót von »Vor-Sirenen« (Pre-Sirens) zu sprechen, s. The Sirens, in: Acta Ethnographica 7, 1958, 11, 43. Die eigentlichen Sirenen, d.h. zwei Mädchen, die durch ihren Gesang bezaubern, tauchen zum ersten Mal in der Odyssee auf, s. a.a.O., 10 ff.; gelegentlich kommen auch sirenengestaltige Seelenvögel vor, s. a.a.O., 31, 34. Auch auf orientalische Einflüsse wurde mehrfach hingewiesen, da es in Assur, Luristan und Urartu ähnliche Vogel-Mensch-Mischwesen gibt, s. Kunze, a.a.O., 124 f.; Marót, a.a.O., 14 f.; Schiering, a.a.O., 63 mit Anm. 453; Goldman, An Oriental Solar Motiv and its Western Extensions. in: JNES 20, 1961, 239 ff. Der Frauenkopf, der auf einigen späteren Vasenbildern aus einer kleinen, kalottenförmigen Kopfbedeckung wie ein Helmbusch herauswächst, gibt jedoch keine Sirene wieder, s. F. Bromer, Kopf über Kopf, in: Antike und Abendland 4, 1954, 42 ff. (gegen Latte, Die Sirenen, in: Fs zur Feier des zweihundertjährigen Bestehens der Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1951, 67 ff.). Aus Ägypten, jedoch in einem persisch-ägyptischen, provinziellen Mischstil gearbeitet, stammen zwei Sirenen im Klagegestus, die auf der »Totenstele eines persischen Großen aus Memphis« dargestellt sind, s. von Bissing, in: ZDMG 84, NF 9, 1930, 226 ff.; Anthes, in: Berliner Museen, Berichte aus den Preuss. Kunstsamml. 55, 1934, 99 ff., der sie gegen Bissing vor der Eroberung Ägyptens durch Kambyses ansetzen will; s. auch eine Lampe, die Oliver, in: Miscellanea Wilbouriana I, 135 f., veröffentlicht hat.

[99] Marót, a.a.O., 5 f.; Weicker, in: Roscher, Mythologisches Lexikon IV, 604; Buschor, Die Musen des Jenseits, 7.

[100] Od. 12, 39-54; 158-200. Auf ein ähnliches Schiffermärchen aus Hinterpommern von einem Schiffskapitän, der einem Storch nachsegelt und das Storchenland entdecken will und dabei zu einer Insel gelangt, auf der Engel so lieblich singen und spielen, daß jeder, der es hört, vor Sehnsucht von Sinnen kommt, weist Buschor, a.a.O., 7 f. hin; vgl. auch das Loreley-Märchenmotiv, s. Politzer, in: Deutsche Vierteljahresschr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch. 41, 1967, 456 ff. Zum bezaubernden und behexenden Gesang der Sirenen, s. Marót, a.a.O., 6. 21. 26 ff.

mit Instrumenten wie Doppelflöte, Lyra und Tympanon dar[101]. Auch die sog. Grabsirenen spielen diese Instrumente. Diese Musikantinnen-Funktion läßt sich auf ägyptischer Seite nur dann vegleichen, wenn man die sehr fragwürdige Assoziation der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.t*-Göttinnen akzeptiert.

Sirenen wie *mr(r)w.tj* sind Dämonen, die auf listige Weise die Sterblichen an sich locken, um sie zu vernichten. Die Sirenen bezaubern durch ihren Gesang, wie es der Odyssee-Text schildert, oder verführen als incubi den in der Mittagshitze Ruhenden[102]. Sie versuchen den Vorbeikommenden durch wohllautende, betörende Rede für sich zu gewinnen: »Komm, preisvoller Odysseus, du großer Ruhm der Achäer!« (12. B.V. 184); auf ähnliche Weise schmeicheln die *mrw.tj* in CT V, 308 d-f dem Toten auf den Jenseitswegen: »'Passiere doch, trefflicher *3ḫ* mit jubelndem Herzen, setz dich auf den Thron der Götter!', so sagen sie zu mir.«, worauf dieser erwidert: »Eure Müdigkeit (behaltet) für euch, eure Fallstricke (behaltet) für euch, eure Schlechtigkeit (behaltet) für euch!« In beiden Fällen weicht der Mensch der Begegnung mit den dämonischen Mächten aus: Odysseus, indem er sich am Mast festbinden läßt, der Tote in den CT, indem er sich abwendet. In der Odyssee hocken die Sirenen auf einer blumigen Wiese, umgeben von den Knochen ihrer Opfer. Wie die Unglücklichen umgekommen sind, erfährt man jedoch nicht. Die *mrw.tj* halten sich am 2.Tor des Binsengefildes, einer ähnlich lieblichen, paradiesischen Gegend auf und schneiden ihrem Opfer Nase und Lippen ab (CT V, 182 b-f)[103],

---

[101] Zu Vasenbildern der Sirenen-Episode, s. F. Brommer, Vasenliste zur griechischen Heldensage³, 1973, 441-443, z.B.: griech. Glockenkrater um 330 v. Chr. (Berlin 4532); Furtwängler/Hauser/Reichhold, Meister der Vasenmalerei III, Tf. 130 und Tf. 124 (Stamnos in London); zu musizierenden Sirenen, s. auch Marót, a.a.O., 15; Weicker, Seelenvogel, 14, 17, Fig. 10, 172 f.; Lauer/Picard, Les statues ptolémaiques du Sarapieion de Memphis, 216 ff.; Buschor, a.a.O., 51 ff.

[102] Lauer/Picard, a.a.O., 225 ff.; Marót, a.a.O., 34 ff. Bei den drei bisher bekannten Darstellungen des Motivs (Medaillon von Begram, Afghanistan, Lampe aus Rennes, (jetzt verschollene) Relieftafel der Sgl. Fröhner, s. M. P. Nilsson, Griechische Religion I, Tf. 50,5 = Schreiber, Reliefbilder, Tf. LXI) handelt es sich wohl um einen eingeschlafenen Pan oder Silen, s. Ch. Picard, in: Rev. arch. 39, 1952, 111 f., was dann auch die Zusammensetzung des dionysischen thiasos im Dromos des Serapeion von Memphis erklärt. Zur Deutung der Szene als dionysische Verzückung, s. Marót, a.a.O., 35 f. Die incubus-Funktion der Sirene veranlaßte manche Autoren sie als daemon meridianus zu deuten, s. Picard, Néréides et Sirèns, Observations sur le folklore hellénique de la mer, in: Annales Hautes Etudes de Gand II, 1938, 144 f.; Caillos, Les démons de midi, in: Rév. hist. des religions 115/116, 1937, 151 ff.; Kurt Latte, Die Sirenen, in: Kleine Schriften, hg. v. O. Gigon, W. Buchwald und W. Kuckel, 1968, 106 ff.; dagegen: Marót, a.a.O., 24 f. Zu incubus-Vorstellungen in Ägypten s. te Velde, in: LÄ I, 982 (*nsj.w* und *hj.w*); Westendorf, in: ZÄS 92, 1966, 129; ZÄS 96, 1970, 145 ff.; Sauneron, in: Kêmi 20, 1970, 11 (h). 14 f.; Kákosy, Daemon meridianus, in: Studia Aegyptiaca II, 1976, 197 (demot. pBM 10251).

[103] Zur Nase als Sitz des Lebens und dem Nasenkuß als Belebungsakt, s. Hermann, Liebesdichtung, 95; Brunner, Geburt des Gottkönigs, 118.

wenn er nicht durch die Kenntnis ihres Namens Macht über sie hat. An anderer Stelle heißt es (CT V, 308 b, vgl. 298 c), daß sie ihn zur Gerichtsstätte (*ḥtmj.t*) schleppen, wenn er ihren Verlockungen erliegt. Die Wirkungsweise der *mr(r)w.tj* hat stark erotisch geprägte Züge. Dasselbe gilt für die Sirenen, selbst noch in der heidnischen und christlichen Diatribe war die Symbolik Sirene = Lust gang und gäbe[104].

Die *mr(r)w.tj* treten nur paarweise auf; die *Mr.tj* seit dem AR in einer ober- und unterägyptischen Aufteilung. Auch die Sirenen kommen in der frühen Überlieferung und später noch häufig in der Vasenmalerei sowie in plastischer Darstellung zu zweit vor[105], als Geisterwesen des Volksglaubens sind sie auch zu dritt[106].

Selbst die Etymologie der Namen, deren Deutung bei beiden Gruppen auf Schwierigkeiten stößt[107], scheint ein gemeinsamer Vorstellungshorizont zugrunde zu liegen. Beide Bezeichnungen könnten als Ableitung von einem Wort »Seil« oder »verknüpfen«, »verbinden« erklärt werden. Seirenes gehört nach einer von Herodian, einem griechischen Grammatiker des 2. Jh. n. Chr., angenommenen Etymologie zu eiro »verknüpfen«, »verbinden« mit pleonastischem s[108]; andere Autoren leiten den Namen von seira »Seil« her[109], so daß er als »die (durch die Kraft des Gesangs) Fesselnden«, »Umstrickenden« oder auch »Würgerinnen« gedeutet werden könnte. Auch das Ägyptische kennt zumindest für die *Mr.tj* eine solche Ableitung, obgleich nur in einem Wortspiel. In den »Hymnen an das Diadem der Pharaonen« (13,3 f.) wird zwischen *Mr.t* und *mr* »binden«, »fesseln« ad hoc ein Sinnzusammenhang hergestellt: »Siegle die eine an die andere, daß sie beide gebunden seien (*mr*) an deinen Leib in ihrem Namen 'ober- und unterägyptische *Mr.t*'«[110]. Auch bei der Schreibung

---

[104] Klauser, in: JbAC 6, 1963, 99 f.; vgl. 89 ff. mit Hinweis auf die allegorische Homerauslegung.

[105] Maröt, a.a.O., 7, 36 f.; Zwicker, in: RE III A, 291 f.; Weicker, in: Roscher, Mythologisches Lexikon, 603 f.

[106] Maröt, a.a.O., 15. 36 ff. hält die Zweizahl für die ursprüngliche und erklärt die Dreizahl damit, daß »drei« in der Folklore oftmals »eins« meint und drei Sirenen eine einzige dämonische Wesenheit symbolisieren. Auf dem Grabstein des Metrodoros wächst ihre Zahl auf 16 an. Die Multiplikation der Hauptfigur soll ihr wohl größere Bedeutung verschaffen.

[107] Zwicker, in: RE III A, 289 ff.; Weicker, a.a.O., 602; Buschor, a.a.O., 9: »umschnürende« Wesen. Zu anderen Etymologisierungsversuchen, s. Picard, a.a.O., 146, der den Namen mit seirios, sirius in Verbindung bringt; Lagercrantz, Sirene, in: Eranos 17, 1917, 101 ff., dagegen Nilsson, Griechische Religion I, 228; Maröt, a.a.O., 24 ff., der zu einer Ableitung vom hebräisch-phönizischen »sir« »Gesang«, »Bezauberung« neigt, was wiederum zu *mr.t* »Sängerschaft« gut passen würde.

[108] II 579,13 (Lentz); Zwicker, a.a.O., 289.

[109] Zwicker, a.a.O.; Maröt, a.a.O., 24.

[110] Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, 43. Es wird auf den Aspekt der *Mr.tj* als Kronengöttinnen angespielt.

mrw.tj ist eine Ableitung von *mr* (ⲘⲞⲨⲢ) »binden« denkbar[111]. Die Indivualnamen beider Gruppen sind nicht vergleichbar.

Beide Gruppen wirken im Jenseits. Die Sirenen werden — in etwas einseitiger Sicht — von Ernst Buschor geradezu »Musen des Jenseits« genannt[112]. Die Schadenwesen hocken in der Odyssee nahe am Eingang der Unterwelt oder auch im Hades selbst. Die freundlichen Sirenen stehen in Platons »Staat« auf jeder der acht Himmelssphären und lassen einen bestimmten Ton als Beitrag zur ewigen Sphärenharmonie erklingen[113]. Die wohlwollenden Grabsirenen (seit ca. 400 v. Chr.) geleiten den Toten mit Gesang und Musik in die Unterwelt[114]. Auch die *mr(r)w.tj* befinden sich in der Unterwelt; in einem Jenseitsführer wird als ihr Aufenthaltsort das 2. Tor des Binsengefildes genannt (CT V, 182 b). Die *Mr.tj* der CT-Vignette fahren auf dem *wtnw*-Gewässer, dem himmlischen Hapi, (CT V, 167 E, G1T) zu dem »Ort, an dem Osiris ist, zur Treppe der *zšn.t* gegenüber dem Orion am Südhimmel« (CT V, 167 D). *mr(r)w.tj* wie Sirenen sind an der Schwelle zum Jenseits gefährliche Dämoninnen. Wenn man eine Angleichung der *mr(r)w.tj* an die *Mr.tj* annimmt, kann man den Vergleich mit den Sirenen noch weiter ausspinnen. Auch die häufig auf Tempeltüren abgebildeten Göttinnen haben eine Funktion die man kurz mit »Hüterinnen der Schwelle« charakterisieren könnte. Sie vertreiben das Böse durch die apotropäische Macht der Musik an den besonders gefährdeten Eingängen und Durchlässen des Tempels, die einen Übergang zwischen diesseitiger und götterweltlicher Sphäre bilden[115]. Selbst die Vorstellung, daß die als Synonym für Maat verwendete *Mr.t* mit der Sphärenharmonie wie die Sirenen in Platons »Staat« verbunden ist, würde ägyptischen Vorstellungen nicht widersprechen[116].

Andere, ikonographische Details deuten ebenfalls auf eine Zusammengehörigkeit der beiden Gruppen hin. So könnte der federähnliche Kopfputz, den Sirenen wie Musen tragen, mit den vielleicht als Attributen der

---

[111] S. S. 160, Anm. 61; vgl. auch die für *mr.t* »Sängerschaft« vermutete Ableitung von *mr* »binden«, s. S. 9.

[112] Ernst Buschor, Die Musen des Jenseits, München 1944; vgl. dazu die kritischen Anmerkungen Maróts, a.a.O., 21.

[113] Zwicker, a.a.O., 298; Rep., 617 B.

[114] Buschor, a.a.O., 61 ff.; Zwicker, a.a.O., 296 f. Vereinzelt treten die Sirenen in Ägypten als Klagefrauen auf, s. Anm. 98; auch die *Mr.tj* üben als *ḏr.tj* besonders bei den Stundenwachen diesselbe Funktion aus, s. z.B. Junker, Stundenwachen, 93 (Edfou I, 214). Der Ursprung der Sitte, auf Gräbern Sirenen anzubringen, wird von Buschor, a.a.O., 38, und Pollard, in: The Classical Review N.S. 2, 1952, 63, mit der Orphik in Zusammenhang gebracht. Zur Übernahme ägyptischen Gedankengutes in die altorphische Kosmogonie, s. Siegfried Morenz, Religion und Geschichte (hg. von Herrmann/Blumenthal), 452 ff.

[115] S. Kap. IX.

[116] Vgl. S. 147, Anm. 174.

mr(r)w.tj beschriebenen Federn (CT V, 299 a), ihrer Vogelgestalt und den Federn der Dämoninnen auf den Spätzeitsarkophagen in Verbindung zu bringen sein. Die antiken Schriftsteller deuten sie als Federn des Triumphes, die die Musen den in einem Sangeswettstreit unterlegenen Sirenen ausgerissen hätten[117]. Das mag freilich nur ein gelehrter Versuch sein, den von der alexandrinischen Kunst übernommenen Kopfschmuck zu »erklären«, vergleichbar etwa der Umdeutung, die die Harpokrates-Geste vom Kindergestus zum Symbol der Verschwiegenheit erfahren hat[118].

Eine andere, seltenere Darstellungsform der Sirenen läßt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem Ägyptischen herleiten: diejenige, bei denen der Körper der Sirenen anstelle eines Vogelleibes aus einem Auge besteht[119] (Tafel VIb). Der Darstellungstyp wird von archäologischer Seite gewöhnlich formal erklärt und auf die sog. Augenschalen zurückgeführt, wobei man die Augen apotropäisch, als Andeutung der Dionysosmaske oder als Anthropomorphisierung des Gefäßes deutet[120]. Im ägyptischen Bereich finden sich seit der 18. Dyn. ähnlich gestaltete Vögel als Kryptogramme. Auf den Statuen des Senenmut sind es Geier, deren Körper von *wḏ3.t*-Augen gebildet werden und die in den Fängen eine *k3*-Hieroglyphe halten, nach E. Drioton[121] eine Schriftspielerei für den Thronnamen Hatschepsuts *M3ᶜ.t-k3-Rᶜ*. Zwei weitere »Augenvögel«, die sich auf der Türeinfassung der Hathor-Kapelle von Dêr el-Bahri befinden, haben gleichfalls als Rumpf ein *wḏ3.t*-Auge, in den Fängen jedoch einen *šn*-Ring[122] (Tafel VIa). Sie stellen die beiden Kronengöttinnen Nechbet und Uto dar, die als *wḏ3.tj*, die beiden »heilen« und übelabwehrenden Augen, zu verstehen sind. Die gleiche Mischform begegnet

---

[117] Zwicker, a.a.O., 298; Weicker, a.a.O., 616; Picard, a.a.O., 144, Anm. 6 zur Ätiologie von Aptera; Klauser, in: JbAC 6, 1963, 74. 87 (New York Metr. Mus.: Musen-Sirenen-Sarkophag, Mitte des 3. Jh. n. Chr.).

[118] Bonnet, RÄRG, 275.

[119] Auf zwei Gefäßen des BM B. 342, B. 215, einer schwarzfigurigen Hydra (ca. 520), s. Corpus Vasorum Antiquorum Br. Mus. III He Tf. 94, und einer schwarzfigurigen Deckelamphora, a.a.O., Tf. 52,1; Weicker, a.a.O., 627 f.; Hermann Schrader, Die Sirenen, Berlin 1868, 104, Anm. 51.

[120] H. J. Bloesch, Formen attischer Schalen, 1940, 1 ff.; Schefold, Griechische Kunst, 1959, 39 f.; J. Wiesner, Göttliche Augen, In memoriam Eckhard Hunger, 1971 (hg. von M. Lurker), 181 ff.

[121] E. Drioton, in: ASAE 38, 1938, S. 231 ff. (Berlin 2296; CG 42114), Fig. 17, Tf. 21; s. auch Statue Kairo JE 47278. Er liest die Pupille des *wḏ3.t*-Auges *Rᶜ*, den Geier *m3ᶜ.t*. Vorsichtiger dazu jetzt: Christine Meyer, Senenmut, Eine prosopographische Untersuchung, Dissertation Hamburg 1982, 158 ff., die darin hauptsächlich eine Kombination beider königlichen Schutzsymbole sieht, die Senenmut als Privileg in Anspruch nimmt. Diese Interpretation paßt auch gut zu den späteren Belegen; jetzt P. F. Dorman, The Monuments of Senenmut, London/New York 1988, 137 f.

[122] Naville, Deir el Bahari IV, Tf. 103; Drioton, a.a.O., 238, Fig. 19.

noch in der Ramessidenzeit auf Statuen[123] sowie auf einem Schrein, dessen Herstellung im Grab des Ipi (TT 217) abgebildet wird[124]. Wenn auch derartige Kryptogramme für die *mr.tj* selbst nicht belegt sind, so liegt doch die Vermutung nahe, daß die griechischen Künstler durch eine solche Darstellungsweise den ägyptischen Ursprung des Motivs hervorheben wollten. Da *mr.tj* überdies eine Bezeichnung für die beiden Augen des Himmelsfalken, Sonne und Mond, ist und die *mr.tj* deshalb gelegentlich auch mit dem »Auge« determiniert werden[125], ließe sich auch von daher eine sinnvolle Beziehung zwischen Augensirenen und *mr.tj* »Himmelsaugen« herstellen[126].

Weitere ikonographische Einzelheiten, die jedoch nur im Gesamtzusammenhang überzeugen, können noch zur Stärkung der Hypothese herangezogen werden: Die Art, wie auf manchen Sirenendarstellungen die Arme aus der Brust herauswachsen, geht sicherlich auf Ägypten zurück[127]. Die nach außen gerollte Locke, die die »Sirenen« gerade auf den frühesten Darstellungen, denen aus Rhodos und Rheneia[128], tragen und die auch das Vogelwesen auf dem Anhänger aus dem Schatz von Tôd aufweist[129], erinnert auffallend an den nach außen gerollten Zopf, der für die *Mr.t* typisch ist, aber es kann sich hier auch um eine zufällige Übereinstimmung handeln.

Für eine Herleitung der Sirenen von den *mr(r)w.tj* läßt sich noch weiteres, wissenschaftgeschichtliches Argument anführen. Fast alle Autoren, die sich mit den Sirenen befaßt haben, sind sich über deren ägyptischen oder altorientalischen Ursprung einig[130]. Da im Bereich des alten Meso-

---

[123] CG 42168.

[124] Davies, Two Ramesside Tombs, Tf. 37; allgemein vgl. auch Otto König, Urmotiv Auge, 1975.

[125] S. S. 160; für *Mr.tj* s. S. 16 f. Der Gott Harmerti ist freilich erst von der 26. Dyn. an bezeugt, s. Weber, in: LA II, 996 f.

[126] Vgl. auch Caminos, Literary Fragments, 14 (Tf. 19, II, 7) mit weiterer Literatur. Gelegentlich wird den Sirenen ein solarer Charakter zugesprochen, da Sterope, ihre Mutter, eine Heliostochter ist, s. Zwicker, a.a.O., 295,17 ff.

[127] Kunze, in: Ath. Mitt. 57, 1932, 127, Beil. 31; Buschor, a.a.O., 26, 15.

[128] Bei dem Gefäß aus Rhodos (Buschor, a.a.O., 20, Fig. 7) sind es bärtige sirenenartige Wesen; zur Frage der Zuordnung s. Marót, a.a.O., 11.

[129] Nicht überzeugend vertritt Charpouthier in Bisson de la Roque, Le trésor de Tôd, 1953, Appendice, 37-42 »L'homme-oiseau et l'origine de la sirène?« die Theorie vom asiatischen Ursprung. Der erwähnte Lapislazuli-Anhänger ist jedoch ganz singulär und sagt nichts über die der Darstellung zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen aus, so daß eine Benennung als »Sirenen« sehr gewagt ist; zu einer möglichen späteren Plazierung des Schatzes s. jetzt B. J. Kemp/R. S. Merrillees, Minoan Pottery in the Second Millennium Egypt, 1980, 290 ff.

[130] Zwicker, a.a.O., 301 f.; Weicker, Seelenvogel, 33. 85 ff.; Buschor, a.a.O., 13 f. Kunze, a.a.O., stimmt dem ägyptischen Prototyp nur mit Vorbehalt zu und nimmt an, daß er über asiatische Kanäle zu den Griechen gelangt ist. Marót, a.a.O., 41, erwägt eine Übernahme aus dem östlichen Archipel über phönizische Seefahrer.

potamien, Luristan und Urartu zwar Darstellungen vogelgestaltiger Wesen und geflügelte Göttinnen vorkommen[131], das Mythologem von zwei verführenden und verderbenbringenden Göttinnen durch das Fehlen der schriftlichen Überlieferung jedoch nicht ausdrücklich bezeugt ist, könnte man aus dieser Quelle mit Wahrscheinlichkeit nur den Darstellungstyp herleiten. Als Vorbild aus dem Ägyptischen mußte bisher stets der Ba-Vogel herhalten. Da die Sirenen nur in den seltensten Fällen Seelenvögel wiedergeben[132], ist eine Ableitung vom Ba-Vogel, abgesehen von der ikonographischen Ähnlichkeit, völlig unbefriedigend. Gewiß stehen die Sirenen mit dem Jenseits in Beziehung, aber sie bedeuten weder die Toten selbst noch deren Seelen. Auch die sog. Grabsirenen sind eher eine Art Todesengel, die dem Verstorbenen den Weg in den Hades erleichtern sollen, nicht er selbst. In dem Ba-Vogel dagegen erscheint der Tote in Vogelgestalt[133]; er ist folglich als Prototyp der Sirenen gänzlich ungeeignet. Er wird überdies niemals singend oder mit Instrumenten abgebildet. Fremd ist dem Ägypter auch die Vorstellung, daß ein oder mehrere Ba den Toten durch sexuelle Verführung vernichten könnten[134]. Der Ba-Vogel weist keine dämonischen Züge auf; er tritt auch nicht in Gruppen zu zweien auf, wenn nicht gerade ein Ehepaar gemeint ist. Alle diese Eigenschaften besitzen jedoch die *mr(r)w.tj*. So könnten sie, wenn man den Komplex als Ganzes betrachtet, ohne die Einzelzüge herauszulösen, sehr wohl das Vorbild für das Sirenen-Mythologem gewesen sein. Beweisen im strengen Sinn des Wortes läßt sich freilich eine solche Übernahme nicht, zumal Griechen und Römer ihr Bild mit eigenen Zutaten versehen haben, die aus ihrer ägyptischen Herkunft nicht zu erklären sind [135].

2. Das Motiv der Adorantin beim Sonnenlauf und seine Erweiterung vom NR bis zur Spzt.

Während in den Vignetten der Sargtexte der Gedanke, daß die *Mr.tj* den Gott preisen und sein Erscheinen jubelnd begrüßen, allenfalls im Hinter-

---

[131] S. oben S. 166, Anm. 98.

[132] Marót, a.a.O., 34; Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen I³, 1959, 264; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I², 299 (gegen Weicker, Seelenvogel, 1 ff.); Zwicker, a.a.O., 292 ff. Von ägyptologischer Seite versuchte Cooney, Siren and Ba, Birds of a Feather, in: Bull. of the Cleveland Museum of Art 55, 1968, 262 ff., bes. 265 f., eine ikonographische Ableitung der Sirenen-Vorstellung vom Ba-Vogel zu rekonstruieren, er betont jedoch die Verschiedenheit beider Funktionen.

[133] Žabkar, A Study of the Ba Concept, 149 ff.

[134] Der Tote wünscht zwar auch als Ba sexuelle Aktivitäten ausüben zu können, er fühlt sich jedoch nicht von anderen Ba bedroht, s. Žabkar, a.a.O., 102 f., vgl. 105 f.

[135] Z.B. das Motiv des Selbstmordes der Sirenen und das Vorhandensein einer männlichen, bärtigen neben der weiblichen, die vielleicht über den asiatischen Raum zu den Griechen gelangt sein könnte, s. Weber, Altorientalische Siegelbilder, AO 17/18, 1920, Nr. 542; Bisson de la Roque, Le trésor de Tôd, 41, Fig. 15.

grund gestanden haben mag, zeigen Tempelbilder und Hymnen vom NR an sie häufig in dieser Funktion. Das Motiv der beiden jubelnden *Mr.tj* erscheint nicht nur im Kontext der Sonnenbarke, sondern findet auch Eingang in die von der Barkendarstellung losgelösten Ikonographie des Sonnenlaufes und wird auch auf andere Götter übertragen, die am Zyklus beteiligt sind[136]. Die *Mr.t*-Göttinnen werden damit, wenn auch nur als Randfiguren, mit dem im Zentrum des Sonnenlaufes stehenden Aufgang, der Epiphanie des Gottes, verbunden.

Die Vorstellung, daß sie das Erscheinen Gottes preisend begleiten, kommt in verschiedenen Varianten vor und ist von den Sedfestdarstellungen beeinflußt. Sie gehören zum Hofstaat, den der Götterkönig Amun-Re, wie beim Sedfest der Herrscher, mit sich führt. Besonders häufig finden sie sich deshalb auf der Dekoration der Amun-Barke, wo sie zusammen mit den »Seelen« und dem sie anführenden König am unteren Teil des Schreins im Jubelgestus dargestellt sind (Tafel VII). Falls die Kajüte nicht durch einen Vorhang, wie etwa auf den Wiedergaben des Sethos-Tempels in Abydos [137], verhüllt ist, erkennt man rechts und links von den schakalköpfigen *B3.w* von *Nḫn* (auf der linken, (Backbord-Seite), resp. den falkenköpfigen *B3.w* von *P* (auf der rechten, Steuerbord-Seite) und dem König eine kleine stehende *Mr.t* in der für sie typischen Haltung. Die Figuren sind nicht auf der eigentlichen Amun-Barke angebracht gewesen, sondern standen wohl auf der zwischen den Tragholmen verlaufenden Fläche vor dem auf vier Zeltstangensäulen ruhenden Schrein oder Baldachin, der die Kajüte der Amunsbarke an den beiden Seiten umschließt[138]. Der bislang früheste Beleg für eine Dekoration der *Wsr-ḥ3.t*-Barke mit den *Mr.tj* und »Seelen« ist literarischer Art und stammt von ihrer Beschreibung auf der Stele Amenophis' III. aus seinem Totentempel[139]:

---

[136] Zur »Ikonographie« (Bildwelt) des Sonnenlaufes s. Assmann, Amun und Re, 54 ff., s. S. 63, Anm. 33.

[137] Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 5/10; s. auch die Darstellung im Barkensanktuar Philips Arrhidäus, Traunecker/Le Saout/Mason, La Chapelle d'Achôris à Karnak, 1981, II, Documents, 35 E 1.

[138] S. dazu die Rekonstruktion von Traunecker, a.a.O., Text, 83, Fig.5. Die Tragbarke kann wiederum mit dem Sockel in das Flußschiff gestellt werden, s. die Darstellungen vom Opet-Fest.

[139] Urk. IV, 1653, s. S. 62 mit Anm. 29. Ältere oder gleichzeitige Darstellungen der Amun-Barke weisen keine *Mr.t*-Göttinnen auf, s. Foucart, La belle fête de la vallée, in: BIFAO 24, 1924, Tf. 9 (Zeit: Mentuhotep *Nb-ḥp.t-Rˁ*); Tf. 8 (Zeit: Hatschepsut; die Figuren vor den falken- und schakalköpfigen Seelen sind zerstört; Tf. 17 (Zeit: Thutmosis III., der Teil hinter der Sphinxstandarte ist zerstört; die relativ einfache Dekoration macht es wahrscheinlich, daß keine *Mr.t* dargestellt waren); Tf. 1 (= Schwaller de Lubicz, Karnak II, 98-99; Zeit: Amenophis III., Karnak, 3. Pylon, Ostseite; PM II², 61 (183); das Ende der Kajüte enthält »Seelen« und »Nilgötter«, jedoch keine *Mr.tj*).

»Die Seelen von Buto bejubeln sie;
die Seelen von Hierakonpolis beten sie an;
die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen ihre Schönheit.
Ihre Bugverzierungen lassen den Nun erglänzen,
wie wenn die Sonne am Himmel aufgeht.«

Zahlreiche Darstellungen im Gurna-Tempel[140], im Großen Hypostyl von Karnak Sethos' I.[141] und Ramses' II.[142], in Abu-Simbel[143], im Temple reposoir Sethos' II.[144], aus der Zeit Ramses' III.[145], Ramses' IX.[146], Herihors[147] und in der Achoris-Kapelle[148] weisen den König und die die »Seelen« flankierenden *Mr.tj* als Schreindekoration auf. In leicht abgewandelter Form erscheint das Motiv bei der Darstellung des großen Flußschiffes, mit dem Amun beim Opetfest nach Karnak zurückkehrt[149]. Die fast deckungsgleich wiedergegebenen *Mr.tj* stehen zusammen mit den schakalköpfigen Seelen, über denen sich eine Königsstatue befindet, zwischen dem Sockel der Königsbarke und vor dem Untersatz der Amun-Tragbarke. Gelegentlich ist eine »oberägyptische *Mr.t*« am Bug des Schleppschiffes, der folgenden *Wsr-ḥ3.t*-Barke zugewandt, dargestellt, wenn diese von Upuaut, dem König, zwei Horusgöttern und Chnum am Seil von Luxor nach Karnak getreidelt wird[150]. Zwar erscheint hier die Göttin unter der götterweltlichen Besatzung am Bug des Schiffes, aber ihre Funktion geht nicht über die einer Adorantin hinaus, da sie nicht in die Fahrtrichtung blickt, wie es Upuaut tut, sondern wie die übrige Besatzung zur *Wsr-ḥ3.t*-Barke.

---

[140] PM II², 414 (68), (69), Barkensanktuar des Amun, Raum XIII; 418 (106), Sanktuar, Raum XXIX; beide unveröffentlicht.

[141] Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, The Wall Reliefs, OIP 106, 152 (Flußschiff), 178 (Tragbarke), 180 (Tragbarke), 226 (Tragbarke); s. auch Detail-Photo, Schwaller de Lubicz, a.a.O. I, 109, Fig. 29; II, 45 (Tragbarke).

[142] Nelson, a.a.O., Tf. 37 (Flußschiff); 53 (Tragbarke mit »Seelen«; Schwaller de Lubicz, a.a.O. II, 80-81), 76 (Tragbarke).

[143] Vorläufig: Curto, Nubien, Tf. 222; LD III, 189 b fehlt die Innenzeichnung der Barke, PM VI, 109 (95).

[144] Chevrier, Temple reposoir de Seti II à Karnak, Frontispiz (= X, Rekonstruktion).

[145] Reliefs and Inscriptions at Karnak I, OIP 25, Tf. 21. 24. 56 (bis). 57. 58.

[146] Auf der Darstellung im Grab des Imiseba, TT 65; PM I, I², 130 (4), LD III, 235.

[147] PM II², 231, III, 3; Temple of Khonsu I, Scenes of King Herihor in the Court, OIP 100, Tf. 21. 53; II, Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall, OIP 103, Tf. 166. 185.

[148] Traunecker/Le Saout/Mason/La Chapelle d'Achôris à Karnak, II, Texte, 83, Fig. 5 (perspektivisch gezeichnete Rekonstruktion der Tragbarke); II, Documents, Tf. X, 17; XI, 20; 34, D, 1 (Barke Ramses' II. s. Anm. 142). 2.

[149] PM II², 315 (82-86), Luxor, Zeit: Tutanchamun, ursurpiert durch Haremhab; Atl. II, 199/200; Wolf, Das schöne Fest von Opet, 31. 49.

[150] PM II², 46 f. (157), IV, 3; Kitchen, Rames. Inscr. II, 570,11; Nelson, a.a.O., 37/38, s. Anm. 142 (Ramses' II.); ähnlich die Darstellung aus der Zeit Sethos' I., PM II², 44 (152), III, 1; Nelson, a.a.O., 151/152, s. Anm. 141.

In der Äthiopenzeit wird auch der Granitsockel der Barke[151] selbst mit den *Mr.t*-Göttinnen und dem König, der die Seelen von *P* und *Nḫn* anführt, dekoriert[152], während zwei Nilgötter darunter bei der »Vereinigung der beiden Länder« abgebildet sind. Auf einer weiteren Darstellung, auf der Rückseite des Sockels[153], rahmen sie den König Atlanersa ein, welcher »seinen Vater hochhebt« (*tw3 jtj=f*), und rezitieren den Spruch, mit dem rituell das Nahen des Gottes angekündigt wird: »Hüte dich, Erde, der Gott kommt! (Viermal!)« für die vier Himmelsrichtungen. Bei der unterägyptischen *Mr.t* beginnt die Beischrift, mit der der Gott zur Einwohnung in sein Barkenbild durch Besitznahme des Sockels aufgefordert wird: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'Oh Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder, zu Gast (*ḥrj-jb*) auf dem 'Reinen Berg' (Napata), komm, damit du diesen deinen schönen Sitz siehst'!«. Sie wird in der der oberägyptischen *Mr.t* fortgeführt: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'den dein Sohn, den du liebst, der Sohn des Re Atlanersa, dir gestiftet hat, damit du zufrieden bist über das, was er dir getan hat, — er möge ewig leben!'« Der Text ist sicher als ein gemeinsamer Spruch der Göttinnen zu verstehen.

Zwar ist der Sinn der oben besprochenen Motive, die Epiphanie Amun-Res zu preisen oder herbeizuwünschen, wegen der jubelden Gesten der »Seelen« und *Mr.tj* augenfällig, aber erschöpft er sich darin, daß der Götterkönig als Himmelsherrscher das königliche Zeremoniell an sich gezogen hat, »historisiert« wurde, oder liegt ihm darüber hinaus ein mythisches Vorbild zugrunde? Vor dem NR werden die *Mr.tj* mit den *ḥm-nṯr B3.w* oder den *B3.w* allein beim Sedfest als Begrüßende des im Lauf heraneilenden Königs dargestellt oder in der Sargtext-Vignette auf dem Boot, wobei man wohl eine in das Jenseits transponierte Übernahme königlicher Privilegien vermuten kann, so daß die Herkunft aus dem königlichen Zeremoniell als gesichert gelten darf. Vom NR an setzt man jedoch die *Mr.t* in Hymnen und im pSallier IV 6,4-5 mit der Epiphanie des Sonnengottes im Mythos in Beziehung. So ist die Frage, ob es sich um eine nachträgliche Mythologisierung eines Hofzeremoniells, eine sog. Historisierung der Götterwelt[154], handelt, eindeutig zu bejahen.

Spätestens in der 19. Dyn. war es eine dem Ägypter geläufige Vorstellung, daß die *Mr.tj* dem neugeborenen Sonnenkind zujubeln und es mit

---

[151] Zur Frage, ob es sich um einen Altar oder Barkenuntersatz handelt, s. Vercoutter, in: Kush 5, 1957, 87 ff.

[152] Reisner, in: JEA 5, 1918, 104 f., Tf. 14; Dunham, The Barkal Temples, Tf. 30 (B). 31 (B). Er stammt aus dem Tempel B 700 in Gebel Barkal, PM VII, 214, Room II, s. S. 205.

[153] Reisner, a.a.O., Tf. 14; Dunham, a.a.O., 31 (A).

[154] Zur Übernahme königlicher Rechte von Göttern, s. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, Studia Aegyptiaca IV, 1978, 241.

aufziehen. Die Mythologisierung könnte m.E. ihren Ausgang von der Barkendekoration genommen haben. Freilich mußte man dazu das »Erscheinen« des Götterkönigs Amun-Re, d.h., wenn er in Prozession auszog, mit dem »Erscheinen« des Sonnengottes Re, dem Sonnenaufgang, gleichsetzen und seine Barke als Form der Sonnenbarke deuten. Für eine solche Interpretation gibt es genügend Hinweise: Das große Flußschiff (*dp.t n tp jtrw*) wird mit Re in der *mskt.t*-Barke verglichen[155]; die zentrale Schreinverzierung, die sich direkt über der Adoranten-Szene mit den *Mr.tj* und »Seelen« befindet, gibt das von zwei geflügelten Maat-Göttinnen beschirmte Auftauchen des falken- oder widderköpfigen Amun-Re auf der Lotosblume oder dem Nun wieder, und die Barke ruht auf einem von vier Königen emporgehobenen »Himmel« und ist damit in die götterweltliche Sphäre versetzt[156].

Die ramessidischen Hymnen beschreiben die Funktion der *Mr.tj* beim Sonnenaufgang folgendermaßen[157]:

> »Die beiden Herrinnen und die beiden *Mr.t*-Göttinnen beten dich an
> und preisen die Schönheit deiner Majestät.
> Geb und Nut besänftigen dich,
> ihre Kinder machen dir Ovationen.
> Die Sonnenaffen beten dich an,
> und das Vieh, das du geschaffen hast, tanzt für dich.«

Zusammen mit den Kronengöttinnen und weiteren aus der Menschen- und Tierwelt stammenden Adoranten preisen die *Mr.tj* die neuerstandene Sonne, deren Aufgang wiederum in einem anderen Sonnenlied[158] mit der Jugend des Königs durch das Motiv der Kronengöttinnen in Beziehung gesetzt wird. Das in mehreren Abschriften erhaltene Lied spinnt diese Vorstellung weiter aus: Die *Mr.tj* jubeln dem Kind nicht nur zu, sondern warten es wie die Kronengöttinnen das königliche Kind:

> »Re anbeten bei seinem Aufgang
> im östlichen Lichtland des Himmels
> durch den N, er spricht:

---

[155] Kitchen, Rames. Inscr. II, 571,4; s. Anm. 150.

[156] Zur Barke als Medium grenzüberschreitender Bewegung, s. Assmann, in: LÄ II, 758; ders., Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 41 f.; zur Tragbarke (*sšmw-ḫw*) allgemein, s. Helck, in: CdE 38, 1963, 43 f.; Nelson, in: JNES 1, 1942, 127 ff.; zu *sšmw* »Prozessionsbild« eines Gottes im Schrein der Barke oder auch die »Barke« selbst, s. Assmann, LL, 309; B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Orient, ÄUAT 7, 1984, 41 ff.

[157] Übersetzung nach Assmann, a.a.O., 324 (TT 26); ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, Text 21; Varianten: Text 20 (TT 25,1); Text 262 (TT 262,1).

[158] Assmann, LL, 314 ff., Text III, 4.

Gegrüßt seist du, der im Urwasser aufgeht,
der die beiden Länder erleuchtet, nachdem er hervorgetreten ist.
Die versammelte Neunheit jubelt dir zu,
die beiden Herrinnen, die *Mr.tj* haben ihn gehegt.«[159]

Auf einem »Kreuzband«-Sarg in Prag (P 621) aus der 21.-22. Dyn. wird das Motiv der preisenden *Mr.tj* und den anbetenden Sonnenaffen m.W. erstmalig mit dem *tw3-p.t*-Motiv kombiniert[160]. Die Darstellung zeigt den Gott Schu, der kniend die Barke mit der über dem Horizont erscheinenden Sonnenscheibe hochhält. Rechts und links von ihm sind ein Opfertisch, ein Pavian und die unterägyptische bzw. oberägyptische *Mr.t* abgebildet. Auf der linken Seite steht eine Beischrift mit der Rede der oberägyptischen *Mr.t*: »Worte zu sprechen von der oberägyptischen *Mr.t*: 'Komm [und bring?], komm [und bring?] ...'!«, die vermutlich wie auf dem Atlanersa-Barken-Sockel in der Beischrift der unterägyptischen *Mr.t* fortgesetzt wird: »Worte zu sprechen von der unterägyptischen *Mr.t*: '... um zu verbringen die Ehrwürdigkeit bei mir(?, dabei?) (*jrj jm3ḫ ḫr*)'.«

Einige Darstellungen zeigen die Seelen von *P* und *Nḫn* zusammen mit den *Mr.tj*, wie sie die aufgehende Sonne begrüßen, ohne daß eine Barke abgebildet wäre: eine weitere Variante des oben beschriebenen Mythologems. Zu den ältesten gehört die Wiedergabe im »Haus des Re-Harachte vom Dach des Amuntempels«, dem Sonnenheiligtum auf dem *3ḫ-mnw* in Karnak aus der Zeit Ramses' III.[161] (Tafel X). In dem für das Sonnenlicht offenen Raum beten die falken- und schakalsköpfigen Seelen von *P* und *Nḫn* die Sonne an, während »die oberägyptische *Mr.t*« vor der Doppelkartusche des Königs, über der sich die Sonnenscheibe erhebt, den *ḥn*-Gestus vollzieht. Die Beischriften lauten: »Jubel machen für dein gnädiges Antlitz, Herr der Götter, Amun-Re, Urzeitlicher der beiden Länder (Var.: Herrscher von Theben) durch die Seelen von *P* (Var.: *Nḫn*).« Im Tempel Psammetichs I. in El-Kab führen die ober- und die unterägyptische *Mr.t* die falken- bzw. schakalsköpfigen Seelen an, während hinter ihnen die Sonnenaffen die aufgehende Sonne begrüßen[162]. Auf dem

---

[159] Assmann, LL, 315. 319 f. Zur Funktion der *Mr.tj* als Kronengöttinnen s. Kapitel VIII. Die Statue des Minmose, CG 625, fährt nach *Mr.tj* fort mit: *n ḥwnw n mrw.t* »zu einem Jüngling von Beliebtheit«; zum Wortspiel zwischen *Mr.t* und *mrw.t* s. S. 128, 187.

[160] Miroslav Verner, Altägyptische Särge in den Museen und Sammlungen der Tschechoslowakei, CAA, Prag 1982, 212. 241. 260 (7. 36. 55/75), Inschrift Nr. 15-18; zum *tw3-p.t*-Motiv s. den größeren Sockel der Amun-Re-Kamutef-Bronze (BM 60042) S. 204, Anm. 23-25.

[161] Barguet, Le temple d'Amon-Rê à Karnak, 203 f., 291 f.

[162] Derchain, L'adoration du soleil levant dans le temple de Psammetique Ier à El-Kab, in: CdE 37, 1962, 257 ff.; er zieht zur Ergänzung der stark beschädigten Blöcke die Rede der acht Urgötter im Hibis-Text heran: »Maat vereint sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Tochter, die *Mr.t*-Göttinnen, verklären dich. Du läßt deine Strahlen aufspringen am Morgen und umschließt die beiden Länder mit deinem Glanz.

oben erwähnten Atlanersa-Sockel sind über der »Ländervereinigung« jeweils in einer Richtung die oberägyptische *Mr.t*, der König und die Seelen von *Nḫn*, bzw. auf dem Pendant, die unterägyptische *Mr.t*, der König und die Seelen von *P* wiedergegeben[163]. Späte Nachläufer findet dieses Motiv in der meroitischen Kunst auf den Türstürzen über den Scheintüren der Pyramidenkapellen. Die *Mr.t*[164] begrüßen mit anderen Gottheiten zusammen, die — jetzt wieder — im Himmelsschiff über der *3ḫ.t* aufgehende Sonnenscheibe, die gelegentlich noch mit der Atefkrone verziert ist[165]. Auch abrégés dieses Adorationsmotivs finden sich, bei der *Mr.t* allein den Sonnengott jubelnd begrüßt. Im Totenbuch der *Nsj-t3-nb.t-Jšrw*, der Tochter Pinodjems II., steht eine unterägyptische *Mr.t*, vor der sich ein Altar mit einem *nms.t*-Gefäß befindet, vor Harachte[166].

Auf andere Götter und den König überträgt man wiederum diesen Darstellungstyp in seiner abgekürzten oder ausführlichen Version, wenn man ihren Sonnen- und All-Gott-Charakter ausdrücken will. Eine Vignette des röm. Fajumpapyrus stellt dar, wie Suchos auf dem in zwei Bassins geteilten Fajum in Begleitung der jeweiligen *Mr.t* fährt, während vier der acht Urgötter von Hermopolis (Nun und Naunet, Amun und Amaunet) und Re, der aus dem Nun auftaucht, die beiden entgegengesetzt wiedergegebenen Barken rechts und links einrahmen[167]. In der widderköpfigen südlichen Barke begleitet den Gott die »oberägyptische *Mr.t*«; in der nördlichen Barke, die einen Falkenkopf mit Sonnenscheibe als Bugzier trägt und *wsr pḥ.tj* heißt, ist es die »unterägyptische *Mr.t*, die diesem Gott huldigt«. Der Gott trägt die Beischrift: »Es ist Sobek, der auf

---

Du lehnst dich auf jenen Berg im Totenreich, und die Unterweltlichen empfangen dein Licht. Die Schar der Schakale nimmt dich auf, sie treideln deine Barke im westlichen Gebirge. Die Affen, die *B3.w* des Ostens, beten dich an, sie jauchzen den Strahlen deiner Sonnenscheibe zu. Die *B3.w* von Buto und Hierakonpolis huldigen dir, dein Licht leuchtet in ihren Gesichtern.«, s. Davies, Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis III, Tf. 33; Übersetzung: Assmann, ÄHG, 301.

[163] S. oben S. 171, Anm. 151. 152.

[164] Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf, 5 B; LD V, 39; PM VII, 246 (Pyramidenkapelle des Ergamenes II. (Ark-Amani), Beg. N. 7, eines Zeitgenossen Ptolemaios' IV.; vgl. Dunham, Royal Tombs at Meroe and Barkal, RCK IV, 63 ff.; auf LD V, 39 ist nur eine *Mr.t* wiedergegeben, möglicherweise liegt auch hier eine deckungsgleiche Abbildung vor.

[165] Chapman/Dunham, a.a.O., Tf. 3 H; LD V, 53 b, PM VII, 256 (Beg. S. 5), Pyramidenkapelle des Amanislo (*Jmnsrw*); vgl. Dunham, a.a.O., 37, der um 260-250 v.Chr. regierte. *Mr.t*, Isis, Nephthys und eine Thoeris befinden sich hinter der mit einer Atef-Krone geschmückten Sonnenscheibe auf dem Himmelsschiff.

[166] Budge, The Greenfield Papyrus, Tf. 43; gelegentlich steht eine *Mr.t* dem von einer *mḥn*-Schlange umringelten Sonnengott gegenüber, s. S. 62, Anm. 28.

[167] Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris, Tf. 3; ders., Dizionario di Mitologia II, Tf. 130; Mariette, Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq I, Tf. 2; Pleijte, Over drie Handschriften op Papyrus, Papyrus du Lac Moeris du Fayoum et du Labyrinthe, 35, Tf. 4; Brugsch, in: ZÄS 30, 1892, 73. Die Beischriften sind demotisch nummeriert.

dem südlichen Bassin fährt«. Hinter der *Mr.t* ragt eine widderköpfige Amun-Büste auf dem Boot auf. Die Vignette scheint geradezu den Sobek-Hymnus (KO I, Nr. 87) zu illustrieren: »Verehrt den Sobek, den Herrn von Kom Ombo, der von selbst entstand, der hervorging aus der Achtheit, Ältester der *Mḥ.t wr.t*, der auf den beiden Bassins des Südens und Nordens fährt, die beiden *Mr.t*-Göttinnen ...«[168].

Zumindest literarisch kommt das Motiv »*Mr.tj* und Jubelgemeinde« auch bei weiblichen Gottheiten vor, wenn sie den Aspekt einer Sonnengöttin haben und mit der Lichtmetaphorik verbunden sind. So beschreibt ein Hymnus an Neith in Esna (Nr. 331) die allgemeine Freude über das Erscheinen der All- und Schöpfergottheit, wenn diese im Glanz des Sonnenlichtes aufgeht[169]:

> »Die Götter, die sich darin (scil.: in der Barke) befinden,
> sind in Freude;
> die ober- und unterägyptische *Mr.t* sind ohne Unterlaß in
> Anbetung (*m j3w zp sn*)[170]
> und die Bas von *P* und *Nḫn* im Jubel über ihre Macht.«

In der Darstellung der Osirisbarke im Sethostempel von Abydos erfährt das Motiv der preisenden *Mr.tj* eine künstlerische Abwandlung. Wie bei der oben erwähnten Darstellung des großen Flußschiffes mit der Königsstatue beim Opetfest[171] werden die Göttinnen fast deckungsgleich wiedergegeben. Sie stehen hinter dem die Widderstandarte haltenden König und zwei weiteren Königsstatuen und heißen das über dem verhüllten Schrein emporragende Osiris-Symbol willkommen[172]; wobei die Bas sich diesmal auf dem Rumpf der Tragbarke befinden. Bei einem späten Nachfahren der Szene, einer Darstellung der Pyramidenkapelle der Königin Amanitore in Meroe, strecken die Göttinnen zu dem auf einem tragbaren Schrein befindlichen Abydos-Fetisch die Hände anbetend aus; sie scheinen von den beiden Widderstandarten eine *mr*-Hacke zu empfangen[173].

---

[168] KO I, 74, Nr. 87, Z. 13; Yoyotte, in: BIFAO 61, 1962, 100 mit Anm. 8.

[169] Sauneron, Esna III, 265,6-7; inscr. 331,20; V, 153 (Übersetzung).

[170] Zu *zp sn* als Bezeichnung des Intensitivs und der Dauer einer Eigenschaft s. Daumas, in: OLP 6/7, 1975/76 (Fs Vergote), 121; vgl. Schott, in: ZÄS 79, 1954, 54 ff.

[171] S. S. 175, Anm. 149.

[172] Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 6.

[173] Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf. 18 D; vgl. Tf. 32; auf der Wiedergabe in LD V, 46 sitzt auf der Hand der *Mr.t* ein Vogel, bzw. fängt sie einen klein gezeichneten Mann auf. Falls die *mr*-Hacken richtig sind, wären sie als Andeutung des Namens zu lesen; vielleicht handelt es sich auch um ein mißverstandenes *wḏ3.t*-Auge wie auf der Sockel-Darstellung der Amun-Re-Kamutef-Bronze, Tafel XIV. Zur Königin Amanitore, der Gemahlin des Natakamani, die etwa im 1. Viertel des 1. nachchristlichen Jh.s. regierte, s. Dunham, a.a.O., RCK IV, 119 ff. (Pyr. Beg. N. 1). Die eigentliche Barke ist zu einem naosähnlichen Gebilde geworden, aus deren Mitte sich der Abydos-Fetisch erhebt, der wiederum von den beiden Widderstandarten flankiert wird.

Wenn der verstorbene König »Amun-Re-hafte« Wesenszüge aufweist, wie es in der Darstellung der Königsbarke im Ramses-Tempel von Abydos der Fall ist, gesellt man ihm wiederum die nahezu deckungsgleich abgebildeten *Mr.tj* zu [174]. Sie stehen dabei vor der Schreintür mit dem Königsbild, das als Zeichen seiner Gottähnlichkeit mit Amun-Re dessen Amunshorn als Kopfschmuck und Emblem trägt[175] (Tafel IX). Die Basis des Wandabschnittes enthält einen Teil der Sonnenlitanei.

Da der Mond als Nachtsonne gedeutet wird, ist es nicht verwunderlich, wenn die Chons-Barke eine ähnliche Dekoration wie die des Amun aufweist[176]. Ihre Darstellung aus der Zeit Scheschonks IV. in Tanis zeigt den mit der Mondsichel und scheibe geschmückten Chons, den zwei geflügelte Göttinnen beschirmen, während darunter die *Mr.tj* die jubelnden »Seelen« und den König flankieren[177].

3. Die *Mr.tj* beim Barkenwechsel in der Spzt.

Obgleich die *Mr.tj* in der Ikonographie des Sonnenlaufes vom NR an vor allem als zur »Jubelgemeinde« des Sonnengottes gehörende Adorantinnen bei seinem morgendlichen Erscheinen auftreten, lassen sich gelegentlich auch andere Funktionen ausmachen, die vermutlich auf einer Umdeutung der *ḫn*-Geste beruhen. Man verbindet sie mit dem Überreichen der Sonnenscheibe beim Barkenwechsel, der morgens und abends stattfindet, aber ebenfalls den gesamten Zyklus meint[178]. Die *Mr.t*-Göttinnen übernehmen damit die Funktionen der Isis und Nephthys oder der mit ihnen identifizierten West- und Ostgöttin, wenn sie die Sonne von einer Barke in die andere hinüberreichen[179].

Eindeutig zu belegen ist das Motiv vom Mitwirken der *Mr.tj* beim Barkenwechsel erst in gr.Zt., jedoch gibt es von der 20. Dyn. an einige Vor-

---

[174] Tafel VIII, IX; PM VI, 36 (31)-(32), Champdor, Le Livre des Morts, 163; Murray, in: Ancient Egypt 1916, 131, Abb. 10.

[175] S. Wildung, in: OLZ 68, 1973, 551 ff.

[176] Zum Mond als Nachtsonne s. Assmann, LL, 309.

[177] Montet, Le lac sacré de Tanis, 59 (Nr. 216), Tf. 28. 65, aus dem Hebsed-Tempel.

[178] Zum Barkenwechsel s. die bei Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 72 f. aufgeführte Literatur. Zur Zweizahl der Barken, die Tag und Nacht, Ost und West symbolisieren und den gesamten Tag-Nacht-Zyklus als ewige, in sich kreisende Bewegung konkretisieren s. Derchain, »Perpetuum mobile«, in: OLP 6/7, 1975/76 (Fs Vergote), 153 ff.; Assmann, a.a.O., Anm. 65.

[179] Thomas, in: JEA 42, 1956, 65 ff., bes. 70 ff.; Schäfer, in: ZÄS 71, 1935, 22 ff.; West- und Ostgöttin: Grapow/Schäfer, in: ZÄS 73, 1937, 99, Abb. 3 (Sarg des *P3-dj-3s.t*, Berlin 29), s. Anm. 85; Jéquier, Considérations sur les religions égyptiennes, 36, Fig. 12; Isis und Nephthys: z.B. Piankoff/Rambova, Tomb of Ramsesses VI I, Fig. 130 (Nut-Deckenbild im Korridor C), an den Beinen der Nut. Isis wird seit dem MR mit der *Jmnt.t nfr.t* gleichgesetzt, s. Münster, Isis, 95. 103 ff.; 149 (zusammen mit Nephthys beim Hochheben der Sonne).

läufer, wo anonyme Göttinnen dieselbe Geste vollführen. So finden sich auf zwei Deckengemälden der Korridore C und F im Grab Ramses' VI., die das Buch vom Tage und der Nacht illustrieren, zwei namenlose Göttinnen in der charakteristischen *Mr.t*-Haltung, die auf der einen Darstellung das Sonnenkind in der Scheibe von einer Barke in die andere hinüberreichen[180], und auf der zweiten Darstellung, bei der die Boote nebeneinander liegen[181], die gleiche Gebärde vollführen, ohne daß die Scheibe abgebildet wäre. Daß die *Mr.tj* Isis und Nephthys ersetzen und die beiden Göttinnenpaare eine enge Verbindung eingehen können, beweisen auch die Mischformen. Im Grab des Thati in der Oase Bahria heben Isis und Nephthys den die Sonnenscheibe ersetzenden Mond empor[182]. Sie tragen die typische *Mr.t*-Frisur und stehen auf dem *nbw*-Zeichen. Ein Harachte-Hymnus in den »Büchern und Sprüchen gegen den Gott Seth« setzt die beiden Göttinnen-Gruppen wohl ebenfalls gleich, freilich in ihrer Adorantinnen-Funktion:[183] »*Bḥd.tj* ist es, der Buntgefiederte, dessen Scheibe die beiden Ufer erleuchtet, derjenige, hinter dem rechts und links[184] die beiden Schwestern stehen, dessen Schönheit die beiden *Mr.tj* preisen (*dw3*).«

Auf dem Kopenhagener Sarg der *K3p(=s?)-ḥ3-3s.t* aus der ptol.Zt. sind die beiden das Sonnenkind haltenden Göttinnen zum ersten Mal eindeutig als *Mr.tj* auszumachen (Tafel XI)[185]. Die linke unterägyptische »*Mr.t*« unterstützt das Kind, dessen Haupt von einer Sonnenscheibe wie von einer Aureole umgeben ist und dessen Oberkörper von zwei Himmelsfalkenflügeln umschlossen wird, fürsorglich an der herabhängenden linken Hand, während rechts eine ebenfalls unterägyptische »*Mr.t*« das

[180] Piankoff/Rambova, a.a.O. I, Fig. 130, 2. Reg. links; II, Tf. 150.

[181] Piankoff/Rambova, a.a.O. II, Tf. 173 (Korridor F); Jéquier, a.a.O., 37, Fig. 13; Grapow, in: ZÄS 73, 1937, 97 ff. mit Tf. 10 a; Piankoff/Maystre, in: BIFAO 38, 1939, 65 ff.; Thomas, in: JEA 45, 1959, 38 ff. mit Tf. IV; vgl. auch Schäfer, in: MDAIK 8, 1939, 147 ff.

[182] Fakhry, Baḥria Oasis I, 136, Fig. 106; Thati war ein Enkel des Pediastarte, eines Zeitgenossen des Apries, s. PM VII, 303. Zur Ersetzung des ☉-Zeichens durch die Mondsichel s. Glanville, in: JEA 15, 1929, 7 f.

[183] Urk. VI, 86,14 ff.

[184] Wörtl.: »hinter dem zweimal die beiden Schwestern stehen«, s. dazu die Spätzeit-Schreibung für *dw3* »Morgen«, Wb V, 422, Spiegelberg, in: ZÄS 53, 1917, 100, die die Schilderung ins Bild umgesetzt hat.

[185] Koefoed-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, 38 ff., Nr. 19 (AEIN 298); Tf. 87. 88; Mogensen, Glyptothèque Ny Carlsberg, La collection égyptienne, 240 f. (A 584), Tf. 75; Schmidt, Choix de monuments égyptiens, 42, Tf. 24 (E 188); ders., Ny Carlsberg Glyptotek, Den Aegyptiske Samling, 310 ff.; ders., Sarkofager, Mumiekister, 217, Abb. 1225; 218, Abb. 1236. Nach Koefoed-Petersen, a.a.O., 38, stammt der Sarg aus Achmin. Farb-Fotographie bei H. Altenmüller, Vom Weiterleben ägyptischer Symbole in der abendländischen Kultur, in: Mannheimer Forum 77/78, (o.I.), Abb. 19 bei S. 215.

Kind stützend an den Füßen und am Knie faßt[186]. Das Sonnenkind erhebt sich über dem von einer Kartusche umschlossenen Gottesnamen »Osiris Chontamenti«, der die Nachtsonne repräsentiert. Da die Göttinnen beide Male in einem mit einer Schwalbe als Bugschmuck versehenen Boot stehen, fließen hier zwei Motive ineinander: der Barkenwechsel wegen der Zweizahl der Boote und der sich gegenüberstehenden Göttinnen und das bejubelte Hochheben des Sonnenkindes am Morgen. In einer zwei Register darunter angebrachten Darstellung kommen die beiden *Mr.tj*, die diesmal auf dem *nbw*-Zeichen stehen, noch einmal vor. Sie begrüßen jubelnd die *ḥnw*-Barke, über der sich geflügelte Sonnenscheibe erhebt. Da die Sokar-Barke in der Spzt. ebenfalls einen solaren Aspekt annehmen kann[187], gehen auch hier zwei Motive ineinander über: der Auszug der Sokar-Barke[188] und das Erscheinen des Horus.

Auch mit der nächtlichen Fahrt des Sonnengottes, bei der die *mskt.t*-Barke von den westlichen Bas, den Schakalen, getreidelt wird, verbindet man die *Mr.t*-Göttinnen[189]. In zwei Gräbern der 26. Dyn. in der Oase Bahria stehen sie außerhalb der Himmelsbarke auf dem Himmelsozean oder an Land und heißen den Gott mit ihrer typischen Geste willkommen. Im Grab des *Bn3t* sind sie vor dem Bug und hinter dem Heck der Re-Harachte-Barke auf dem Himmelsgewässer dargestellt[190]. Die »unterägyptische *Mr.t*« scheint den auf der »Matte« hockenden, als Kind wiedergegebenen »Horus, den großen Gott, den Herrn des Himmels« zu begrüßen, während die »oberägyptische *Mr.t*« ihre Geste dem entgleitenden Boot nach, jedoch der unterägyptischen *Mr.t* zugewandt, vollführt. Vermutlich sind jedoch wie beim Sonnenaufgang die Göttinnen rechts und links von der Barke zu denken, und die Geste ist auf die Barke oder vielmehr Re-Harachte in seinem als Scheibe abgebildeten Schrein zu beziehen. Der Himmelsozean, an dessen Rand sie stehen, wird von Schu und den vier Himmelsstützen in Affentracht emporgehoben, während

---

[186] In den Gräbern von Bahria weisen die beiden *Mr.tj* gelegentlich den gleichen Kopfputz auf, auch wenn die Beischriften sie als »ober-« bzw. »unterägyptische *Mr.t*« klassifizieren, s. die Darstellung im Grab des *Bn3.t*, Anm. 190. Das fürsorgliche Unterstützen und Halten an den Füßen ist eine typische Gebärde der Ammen, s. Brunner, Geburt des Gottkönigs, Tf. 9.

[187] Brovarski, in: LÄ V, 1061; das »Erscheinen des Horus in der *ḥnw*-Barke« wird im Buch vom Atmen erwähnt, s. die bei Herbin, in: BIFAO 84, 1984, 267 (Z. 1, Kol. VII, 14); 278. 293, Anm. 71, aufgeführten Parallelen.

[188] Zur Beifügung der *Mr.tj* beim Sokarfest s. S. 44, 237.

[189] Zur Abend- und Nachtfahrt des Sonnengottes und der Deutung des Sonnenuntergangs als »Ankunft« und »Willkommen« s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 83 ff.

[190] Fakhry, Baḥria Oasis I, 75, Fig. 34; Tf. 28; ders., The Oases of Egypt II, 147, Fig. 73; PM VII, 205 ff., Pfeilerhalle (8); der dort »Baennentiu« gelesene Name ist mit dem in demotischen Texten belegten *Bn-3t* identisch, s. Malinine, in: RdE 5, 1946, 128,9; ders., in: RdE 6, 1951, 161. 168,48; Osing, in: Enchoria 10, 1980, 101 f.; 104.

die paviangestaltige Achtheit von Hermopolis das Erscheinen Gottes bejubelt[191] (Tafel XII). Die *Mr.tj* sind ohne Rücksicht auf die örtlichen Gegebenheiten der Szene assoziiert worden, sie befinden sich auf dem Wasser. Eine ähnliche, unvollendet gebliebene Darstellung mit einer oberägyptische *Mr.t* an Land am Rande des Himmelsozeans kommt noch im Grab des Thati vor[192]. Vom Motiv der getreidelten Nachtbarke abgesehen, unterscheiden sich die Darstellungen kaum von denen der morgendlichen Fahrt; die Funktion der *Mr.tj* ist wiederum auf das jubelnde Willkommen beschränkt.

4. Die *Mr.t* am Bug der Tag- und Nachtbarke in der Spzt.

Neben der Zweiheit der *Mr.tj* als Adorantinnen und beim Überreichen der Sonnenscheibe kommt im Kontext des Sonnenlaufes eine weitere Darstellungsform mit einer einzigen *Mr.t* vor, die am Bug der Tag- und Nachtbarke in Fahrtrichtung steht[193]. Auf mehreren Sarkophagen der Spzt. erscheint in Szenen, die dem »Livre du Jour et de la Nuit« nahestehen, eine *Mr.t*, die ihre Arme in der *ḫn*-Geste ausstreckt und die Funktion der *Sjᶜr.t* genannten Göttin übernommen hat. Diese *Sjᶜr.t* tritt in der Version des Livre du Jour aus dem Grab Ramses' VI. in mehreren Abschnitten, der 1., 2., 3., 4. und 5. Barke, der 1. Stunde des Tages hinter dem hasenköpfigen Geb auf[194]. In der 6. Stunde wird unmittelbar vor ihr die Apophisschlange getötet[195]. F. Dondelinger möchte in ihr eine Personifikation der Herodotschen Treibtafel sehen und *Sjᶜr.t/Sᶜrjj.t* mit »Gerät, das 'emporsteigen gelassen werden kann'«, »die Aufziehbare« übersetzen[196]. Da Dondelinger den Zusammenhang mit dem Livre du Jour nicht erkannt hat und als Beleg hauptsächlich die flüchtige Umzeichnung Champollions aus dem Grab Ramses' VI. aufführt, bei

---

[191] Zur Achtheit der Paviane, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter, § 85; Parlebas, Die Herkunft der Achtheit von Hermopolis, in: ZDMG Suppl. III, 1 (XIX. Deutscher Orientalistentag), 1977, 36 f.

[192] Fakhry, Baḥria Oasis I, 138 f., Fig. 109. 110, Tf. 39; ders., in: ASAE 40, 1940, 860 ff., Tf. 124.

[193] Die *Mr.t*, die am Bug des Schleppschiffes beim Opetfest stehen, haben Adorantinnen- oder Begrüßerinnen-Funktion und blicken nicht in Fahrtrichtung s. S. 175, Anm. 150.

[194] Piankoff/Rambova, The Tomb of Ramesses VI I, 397 ff.; II, Taf. 152-155. 157 (Deckenbild, Nut, Korridor C. D); Tf. 186. 188-190 (Nutbild, Sarkophag-Halle I); Piankoff, Le Livre du Jour et de la Nuit, BdE 13, 1942, 10; Tf. 2. 3; ders., in: ASAE 41, 1942, 157; s. auch die Darstellung im Grab des Ramose (TT 132) aus der Zeit Taharqas, PM I, I², 247; Leclant, in: Or. 22, 1953, Tf. 13; ders.; Monuments thébains de la XXVᵉ dynastie, Tf. 86.

[195] Leclant, a.a.O.

[196] E. Dondelinger, Die Treibtafel des Herodot am Bug des ägyptischen Nilschiffes, Graz 1976, 21.

der die Bezeichnung *Sꜥrjj.t* über der Treibtafel steht, die Göttin jedoch ausgelassen ist[197], scheint mir diese Deutung des Göttinnennamens unwahrscheinlich. *Sjꜥr.t* ist überdies als Beiname der Schlangengöttin von Buto bezeugt[198], bei dem eine aktivische Übersetzung »die, welche aufsteigen läßt«, »die Emporhebende« naheliegend ist. Die Göttin *S(j)ꜥr.t* ersetzt häufig andere Göttinnen wie Isis, Maat oder die Westgöttin am Bug der Barke, die dieselbe Gebärde vollführen[199]. In der Beischrift zur 7. Stunde des Amduats wird diese Geste der Isis folgendermaßen erklärt[200]:

> »Dieser große Gott fährt dahin in dieser Stätte auf dem Weg der Osirishöhle, indem er gezogen wird durch die Zaubersprüche der Isis und des Ältesten Zauberers, um den Weg vom *nḥꜣ-ḥr* abzulenken. Diese Zauber der Isis und des Ältesten Zauberers werden gemacht, um den Apophis abzuwehren von Re im Westen, im Verborgenen der Dat.«

Die Zaubersprüche scheinen das Ziehen zu ersetzen, das in den übrigen Stunden die Barke vorwärtsbringt; der Geste wohnt wohl auch eine suggestive, »richtungsweisende« und freie Bahn schaffende Wirkung inne, die sich freilich nur zusammen mit dem Rezitieren von Beschwörungsformeln und -gesängen entfaltet[201]. Wenn auch nicht festzustellen ist, welche Gottheit sich hinter der Bezeichnung *Sjꜥr.t* verbirgt[202] oder ob es sich sogar um eine eigenständige Wesenheit handelt, so wird eine Erklärung des Namens und der Funktion doch eher im Bereich von »die (die

---

[197] Dondelinger, a.a.O., Titelbild, 14, Abb. 9 = Champollion, Not. descr. II, 656. Die Darstellung entspricht Piankoff/Rambova, a.a.O., II, Tf. 191. Bei den anderen Darstellungen steht *Sjꜥr.t* bei der Göttin, auch bei den Schiffen, bei denen die »Matte« fehlt, die die Treibtafel verhüllt. Um die Personifikation der 2. Nachtstunde (*S(j)ꜥr.t-nb=s* kann es sich nicht handeln; zum Stundenritual s. Assmann, ÄHG, 97 ff.; 516; ders., in: ZÄS 110, 1983, 97 f.; Piankoff, in: ASAE 42, 1943, 351 ff.; zum Nachtbuch auf Sarkophagen s. Piankoff, in: ASAE 40, 1940, 665 ff.; Leemans, Aegyptische monumenten III, 2, Tf. 5 (Leiden M 13); de Buck, De Zegepraal van het Licht, Abb. 13/14; Buhl, Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi, 133 (H 5); Soukiassian, in: LÄ VI, 103, Anm. 4; ders., in: BIFAO 82, 1982, 333 ff., bes. 337.

[198] Wb IV, 33,20; Urk. IV, 266,6; 270,4.

[199] Isis: z.B. te Velde, in: OMRO 21, 1970, Tf. 27 B (Amduat); Maat: z.B. te Velde, a.a.O., Tf. 27 A.; Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 136, Abb. 699, 137, Abb. 702 (nur mit einem erhobenen Arm); Westgöttin: z.B. Schmidt, a.a.O., 135, Abb. 696 (mit einem erhobenen Arm). *Sjꜥr.t*-Göttinnen mit einer Feder auf dem Haupt und unterhalb des Armes in beiden Barken, s. K. Myśliwiec, Studien zum Gott Atum I, Die heiligen Tiere des Atum, HÄB 5, 1978, 181, Tf. 13 (Innensarg des *Šd-sw-Jmn*, 21. Dyn.).

[200] Hornung, Amduat I, 505; II, 131.

[201] Dies vermutete bereits Drioton, Le Livre du Jour et de la Nuit, BdE 13, 1942, 10 (»prononce des incantations qui font avancer la barque«), ohne die Amduat-Beischrift zu nennen; zum Gestus in Fahrt-, bzw. Laufrichtung s. die Hebsedszenen des Ne-user-Re S. 21, 26.

[202] In Frage kommen vor allem die Uräusschlange und Isis, möglicherweise auch die janusköpfige *Sꜥr(jj).t* des pSkrine Nr. 2, s. Blackman, in: JEA 5, 1918, 31, Tf. 5, 12.

Arme) emporstreckt« oder »die (die Beschwörungsformeln) aufsteigen läßt« als in dem von der Treibtafel (»die Aufziehbare«) zu suchen sein.

Auf mehreren Sarkophagen der Spzt. (CG 41002, 41009, 41018, Leiden M 20, Florenz[203]), die zumeist dem Begräbnis der Month-Priester aus der 22.-26. Dyn. entstammen[204] oder Month-Priestern gehören[205], ist statt der *Sjˁr.t* eine *Mr.t* am Bug der mit der Schwalbe geschmückten Tagbarke dargestellt, gelegentlich (CG 41009, Sarg Florenz) auch am Bug der Nachtbarke. Anhand ihres aus Zopffrisur, Geierhaube und Wappenpflanzen bestehenden Kopfputzes und ihrer *ḫn*-Geste ist die Göttin eindeutig als *Mr.t* zu identifizieren[206]. Sie steht auf einer plattformähnlichen Verlängerung der Bugmatte, hält die Arme in Fahrtrichtung ausgestreckt und trägt als ikonographische Besonderheit in dieser Szene zwei verschiedenfarbige (blau-rote, grün-rote) Bänder, die über den Ellenbogen herabhängen[207] (Tafel XIII). Auf dem Leidener Sarkophag M 20 befindet sich eine weitere *Mr.t* im Adorationsgestus vor dem widderköpfigen Sonnengott in der von der *mḫn*-Schlange umringelten Kapelle des Bootes. Da ihr zweimal eine mit *sjˁr* beginnende Beischrift zugefügt ist[208], wird ihre Funktion mit der *Sjˁr.t* des Livre du Jour übereinstimmen, auch wenn sie gelegentlich im Kontext der Nachfahrt vorkommt[209].

Eine janusköpfige *S(j)ˁr(jj).t* [Hieroglyphen], die in einem gänzlich anderen Kontext, als Schutzgöttin des Toten, im pSkrine Nr. 2 abgebildet ist[210] und von der ausgesagt wird, daß sie den Toten umarmen (*jnq*), in ihren Armen verbergen und alles Übel von ihm vertreiben soll

---

[203] CG 41002: Moret, Sarcophages de l'époque bubastide à l'époque persane, 42; ohne Abb.; CG 41009: Moret, a.a.O., 118; ohne Abb.; CG 41018: Moret, a.a.O., 188. 189, Tf. 19; Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 199, Abb. 1138 (hinter *Mr.t* ist das Töten des Apophis dargestellt); Leiden M 20: Leemans, Aegyptische Monumenten III, 2, Tf. 6; Schmidt, a.a.O., 176, Abb. 966; Florenz: Der Sarkophag war mir lediglich in der Umzeichnung bei Schmidt, a.a.O., 203, Abb. 1151, zugänglich.

[204] PM I, Pt. II², 643 ff. (CG 41002, 41009, 41018).

[205] PM I, Pt. II², 827 (Leiden M 20, 25.-26. Dyn.).

[206] Gelegentlich finden sich auch nicht genau bestimmbare Figuren wie die im pGreenfield, s. Budge, The Greenfield Papyrus, Tf. 102, die keine Wappenpflanze auf dem Haupt tragen, aber in ihrer Frisur (nach außen gerollte Locken- oder Klagefrauenhaartracht) der *Mr.t* gleichen, s. die Vignette bei Budge, a.a.O., 42.

[207] Möglicherweise sind sie als Andeutung des Namens zu »lesen«, indem man sie als *mr*/*mr.t* »Zeugstreifen, Binde«, Wb II, 105,9 f., identifiziert, vgl. auch die anbetende Göttin in der Kajüte bei Schmidt, a.a.O., 203, Abb. 1157. Andererseits tragen auch andere Gottheiten solche Bänder, s. Schmidt, a.a.O., Abb. 1150.

[208] Moret, a.a.O., 42: *S*[ˁ]*r*(*jj*).*t*; 188: *sˁr wjꜣ*(?) [Hieroglyphen]; 189: [Hieroglyphen].

[209] Eine Zuordnung zu den einzelnen Stunden des Livre du Jour et de la Nuit war nicht möglich.

[210] Blackman, in: JEA 5, 1918, 31, Tf. 4, 12.

(*dr mn.t ḥr=f*), läßt wegen ihrer Ikonographie vermuten, daß auch eine Verbindung zwischen der *mr(r)w.tj*- bzw. *mr.tj*-Dämonen-Tradition und der *Sjꜥr.t* vorliegt. Denn diese *Sjꜥr.t* besitzt wie die *mr.t*-Schutzgöttin der Sarkophage[211] ein Gesicht, das vorn einen Löwen-, hinten einen Krokodilskopf zeigt.

Eine Reminiszenz an die Beteiligung der *Mr.t* beim Töten der Apophis-Schlange, wie sie auf dem Sarkophag CG 41018 dargestellt ist, liegt wohl im Apophis-Buch vor, einem »täglichen Ritual« zum »Niederwerfen der Feinde im Amuntempel von Karnak« (pBremner-Rhind 22,1). *Mr.t* wird dort in einem Wortspiel dem feurigen Horusauge gleichgesetzt[212]:

> »Thot möge euch bedrohen (*wnwn*) mit seiner Zauberkraft. Er möge euch niederfällen, er möge euch zerschneiden, er möge euch vernichten. Er möge euch dem Glutauge des Horus überantworten, das aus dem Horusauge gekommen ist. Es verzehre euch ganz und gar; es vernichte euch durch die Stärke seiner Hitze (*ꜣffj.t*)[213]. Es werde nicht zurückgehalten in dem Augenblick, in dem sein Herz (es) wünscht (*mrw.t jb=s*), in diesem seinem Namen *Mr.t*«.

Die Gleichsetzung mit dem gefährlichen *mꜣꜣ* »Glut-« oder »Flammenauge« des Horus und das Wortspiel mit *mrw.t jb=s* könnten vielleicht auch schon eine ausreichende »Begründung« ihrer Erwähnung sein.

5. Die *Mr.t*-Göttinnen im Ritual des »Darbringens der *mꜥnḏ.t*-Barke« in gr.-röm.Zt.

Die Vorstellung vom Mitwirken der *Mr.tj* beim Sonnenlauf mag zwar gegenüber ihren anderen Funktionen im Hintergrund stehen, ist aber so tief in der offiziellen Theologie verwurzelt, daß sie in das Ritual des Überreichens der *mꜥnḏ.t*-Barke aufgenommen wird. Während für die Rolle der *Mr.t* als Musikantin und für ihre Gleichsetzung mit Maat in Ritualen gr.-röm.Zt. die Zeugnisse zahlreich und detailliert sind, ist für ihr Mitwirken am Sonnenaufgang nur wenig dem Ritual zu entnehmen, da es sich bei den bislang bekannten Abschriften, die die *Mr.t* erwähnen, lediglich um drei Varianten eines Textes handelt. Im entsprechenden Ritual der *mskt.t*-Barke sind keine *Mr.tj* bezeugt[214]. Die Göttinnen sind

---

[211] CG 29306, s. Anm. 83.

[212] Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, 25, 15 f.; ders., in: JEA 23, 1937, 170.

[213] *ꜣffj.t*, nicht im Wb verzeichnet, ist eine mouillierende Nominalbildung zu *ꜣfr* »aufkochen lassen?«, Deines/Westendorf, Wörterbuch der Medizinischen Texte, 4; Wb I, 9,18 »sieden, kochen«; s. auch Meeks, AL II, Nr. 78.0036.

[214] Das Pendant zu Edfou IV, 104 f.; X, Tf. 84, 3. Reg. bildet Edfou IV, 260 f.; X, Tf. 90, 3. Reg.; dort werden die Kronengöttinnen und — wohl als Name für Isis und Nephthys — die *snsn.tj*, *sn.tj* und *rḥ.tj* genannt; zu CD II, 193 f., Tf. 150/151 gehört CD II, 183 f., Tf. 144. 147-149.

dem abendlichen Barkenwechsel des Sonnengottes zuzuordnen, der wiederum den gesamten Zyklus andeutet[215]. Im Ritualtext, der erstmals in ptol.Zt. belegt ist, erscheinen sie jedoch nicht als Spender-Gottheiten oder in der Darstellung selbst, sondern nur in den Epitheta des Königs. Er heißt nach dem üblichen Schema der Sohn o.ä. derjenigen Gottheit, in deren Ressort die überreichte Gabe fällt. Zusammen mit *Mr.t* werden noch Nephthys, *H̱rsk.t* und *H̱bz.t* aufgeführt.

Der älteste Text stammt aus der Zeit Ptolemaios' VIII. Euergetes II. und befindet sich auf der Naos-Außenwand in Edfu. In der benachbarten Szene erhält die unterägyptische *Mr.t-H̱rsk.t* als Vollgöttin ein Bieropfer[216]. Der König opfert Horus von Edfu eine mit fünf, auf *wꜣḏ*-Stengeln hockenden Falken dekorierte Barke, in deren mittleres *wꜣḏ*-Zeichen entsprechend der Barkensymbolik noch ein Auge eingefügt ist und vor deren Bug eine Matte mit einem Schakal herabhängt[217]:

Titel und Spruch:

Darbringen der *mꜥnḏ.t*-Barke. Worte zu sprechen:
Die *mꜥnḏ.t*-Barke ist heil[a],
ꜥpj, tritt in sie ein!
Du bist groß, Apophis ist gering!
Du erhebst dich zum Himmel;
du betrittst ihn in Eile;
du vernichtest den Verbrecher an seiner Richtstätte.
Nephthys, [die Große], hat deine Majestät aufgezogen[b],
damit du dich mit dem Westgebirge im linken Auge vereinst[c].

Der König:

König Ptolemaios, der treffliche Gott (Euergetes), der Sohn des Re N, Kind der *H̱bz.t*[d], den die *Mr.t* genährt und die Nephthys getragen hat[e].

---

[215] Vermutlich meinen sowohl *mꜥnḏ.t*- wie *mskt.t*-Opfer den gesamten Zyklus des Sonnenlaufes mit unterschiedlicher Akzentuierung; vgl. dazu Derchain, Perpetuum mobile, in: OLP 6/7, 1975/76, Fs Vergote, 153 ff., der anhand der Szenen des Sonnenaufgangs im Westen der Pyramidien konstatiert, daß die Kontinuität des Sonnenlaufs dadurch ausgedrückt wird, daß man seinen Anfang mit seinem Ende identifiziert, s. auch Anm. 178; D. Kurth, Zu den Darstellungen Pepi I. im Hathortempel von Dendera, in: Tempel und Kult (hg. von W. Helck), ÄA 46, 1987, 15, hält sogar ein Tabu für wahrscheinlich, das vorschrieb, einen Text nicht mit der Nennung des Sonnenuntergangs enden zu lassen. Zur Vertauschung von Morgen- und Abendbarke vom NR an s. Westendorf, Darstellungen des Sonnenlaufes, 90 ff.; Rambova/Piankoff, Mythological Papyri I, 30. Zum »Tageszeitenlied« s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 60-95.

[216] Edfou IV, 105 f.; X, Tf. 84; ohne Photo-Tafel; s. S. 267 ff.

[217] Edfou IV, 104 f., X, Tf. 84, 3. Reg.; ohne Photo-Tafel. Die *mskt.t*-Barke trägt auf dem Bug statt des Schakals ein Kind (Foetus), welches zumeist namenlos, gelegentlich aber als »Harachte« gekennzeichnet ist, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1971, 181, 446. Am Bug der *mꜥnḏ.t* erscheint im NR gewöhnlich eine Schwalbe, vermutlich als Botin der Morgendämmerung und des Lichts, s. te Velde, Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren I, 31; in CD II, Tf. 151 sieht das Tier froschähnlich aus.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus, der Jüngling[f], der Sohn der Horizontischen[g], den die *Ḫrsk.t* aufgezogen hat[h], der die *ꜥnq.t*[i] zu ihrem Vater, ihrem Herrscher, trägt, der seine *ḥwn.t*(?)[j] seinem Sohn darbringt[k]. *Nb.tj*, groß an Kraft[l], Jüngling, dessen (?) Vollkommenheit dauert[m], der Atum in seinem Barkenbild (*sšm.t*) darbringt.

Horus:

Worte zu sprechen von Horus von Edfu, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, der großen Sonnenscheibe[n], mit leuchtendem Strahlen (*ḥꜣj ḥḏdw.t*), der Tag für Tag den Himmel durchfährt, ohne zu ermüden, der im Westgebirge in der *mꜥnḏ.t*-Barke ruht:

Ich gewähre dir Dauer als Herrscher dieses Landes, als Herr zahlreicher Geburten und Verkörperungen[o].

Göttliche Randzeile:

Dieser herrliche Gott, wie die Ewigkeit besteht, so besteht er, der große Greis[p] auf der Westseite[q], der Alte im Westen[r], der die *ḏ.t*-Ewigkeit vollendet und die Grenzen der Zeit (*pḥ.wj ḥn.tj*) erreicht hat[s], der die Finsternis vertreibt (*ḫsr nn*)[t], der sich in das Ostland begibt und dessen Ka die *Bꜣ.w rẕf* preisen[u].

[a] Da *mꜥnḏ.t*, wie seit dem NR üblich, *ꜥḏ.t* geschrieben ist, ergeben sich mehrere Alliterationen mit *ꜥ*; der folgende Abschnitt enthält Alliterationen mit *ḫ*, so daß sich der Spruch durch sie folgendermaßen strukturieren läßt:

ꜥḏ.t ꜥḏ.tj
ꜥpj ꜥq=k s(j)
ꜥꜣ=k ꜥnḏ ꜥꜣpp

ḫj=k r ḫj.t
ḫnḏ=k sj m ḫꜣh
ḫbḏ=k ḫbd m ḫb.t=f

Nb.t-ḥwt [wr.t] rnn<=s>ḥm=k
ẖnm=k mꜣnw jmj-wtj jꜣb.t

Zum Stilmittel der Alliteration s. Osing, in: LÄ I, 138; Guglielmi, in: LÄ VI, 23 mit Anm. 9. 13. Die siebenmalige Alliteration mit *ḫ* besitzt eine Entsprechung in den griechischen magischen Papyri. Dort wird der Ruf der Falken in der Tagbarke (*mantō*) mit siebenmaligem Chi wiedergegeben, s. Hans Dieter Betz, The Greek Magical Papyri in Translation, Chikago-London 1986, 174, 176, 185, 187 (Preisendanz, PGM XIII, 88, 159, 469, 599). (Den Stellenhinweis verdanke ich Jürgen Zeidler.) Vgl. auch J. Bergman, Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus, in: Studies in Egyptian Religion (Fs Jan Zandee), Suppl. to Numen XLIII, Leiden 1982, 30. Zum antithetischen Aufbau der zweiten Verszeile s. die älteren Hymnen an den Sonnengott z.B. pBerlin 3050: Assmann, LL, 188 f., ÄHG, 124, Nr. 22 b: »Re soll stark sein, der Feind soll schwach sein! Re soll hoch sein, der Feind soll niedrig sein! Re soll leben, der Feind soll tot sein! Re soll groß sein, der Feind soll klein sein!«; vgl. auch Edfou III, 341,6 f.: »Komm, Re, daß du hoch seist in deinem Hochsein, Apophis erniedrigt sei in seinem Niedrigsein!«

[b] Nach Nephthys ist nach Philae-Photo 290 *wr.t* zu ergänzen, nach *rnn=s*.

[c] *jȝb.t* »das linke Auge, Mondauge«, Wb I, 30,11 f., ist eigentlich der Nacht und *ḏ.t*-Ewigkeit zugeordnet, s. Otto, Gott und Mensch, 91 ff. Wenn hier ausgesagt wird, daß sich der Sonnengott mit dem Westgebirge (*mȝnw*) im linken Auge vereinen soll, so könnte auch der ewige Zyklus der Sonnenbahn gemeint und *jȝb.t*, das auf den Sonnenaufgangsort Osten anspielt, als Morgenbarke zu verstehen sein. Zu der seit den Pyr. 124 belegten Vorstellung, daß die Barke das Gottesauge ist, s. auch den Nefertem-Hymnus, Kees, in: ZÄS 57, 1922, 108: »Dein rechtes Auge ist die Abendbarke, dein linkes Auge ist die Morgenbarke«; CT VI, 220 q-r; weitere Belege: Assmann, LL, 274.

[d] *Ḫbz.t* wird auch in den beiden anderen Varianten (in Philae zu *Ḫb.t* verschrieben) als Wärterin des jungen Königs erwähnt. Auch hier greift das Ritual wieder auf ältere Gottesvorstellungen zurück. Während in Pyr. 507 c *ḫbz.t* nicht ganz eindeutig als Göttin zu identifizieren ist, da in diesem Spruch, der die Verwandlung des Königs in Sobek zum Inhalt hat, neben der Übersetzung »der aus dem Bein der großen *Ḫbz.t*, die im Lichtglanz ist, gekommen ist«, auch die »der aus dem Bein und dem Schwanz der Großen (*Wr.t* als Bezeichnung der Himmelskuh) ...« nicht auszuschließen ist, (wobei daran gedacht ist, daß das Krokodil zwischen den Beinen und dem Schwanz der Himmelskuh wie die Sonne hervorkommt), scheint in Tb 75 trotz Verschreibungen zu *Ḫbn.t* u.ä. sicher diese verhältnismäßig unbekannte Gottheit gemeint, die dort wiederum mit dem Sonnenaufgang assoziiert wird. Im »Spruch, nach Heliopolis zu gehen und dort einen Sitz zu empfangen« heißt es vom Toten, daß das *tj.t*-Amulett (Isis) seine Arme nach ihm ausgestreckt »und mich seiner Schwester *Ḫbz.t* (Tb Naville P.f. 75,4-5) und seiner Mutter *Kḥkḥ.t* übergegeben hat.« »Es setzte mich auf die Ostseite des Himmels, wo Re Tag für Tag emporsteigt«. Wie *tj.t* ist auch *ḫbz.t* als Amulett bezeugt, s. Petrie, Amulets, Tf. 48,20 (pMacGregor); Capart, in: ZÄS 45, 1908, 14. Mit Re-Atum wird *ḫbz(w).t* in CT III, 352 (Sp. 252) verbunden: »Ich bin der Große, der die Große sucht. Ich bin gekommen, um diese *ḫbz(w).t* des Re-Atum zu suchen, die weggenommen wurde an jenem Tag der Empörung.« Falls *Ḫbz.t* nicht der personifizierte »Schwanz« der Himmelskuh ist, könnte es sich um eine Hypostase des Re-Atum, seinen »Bart«, handeln; zu Darstellungen des Atum mit Bart s. Myśliwiec, Studien zum Gott Atum I. II, ders., in: MDAIK 35, 1979, 197 ff. passim; auf *ḫbz.t* geht Myśliwiec nicht ein. Kees, in: ZÄS 60, 1925, 6 f., versucht, das von ihm mit »Locke« übersetzte Wort mit dem Mondauge und dem zu Heliopolis gehörenden »Mädchen« zu verbinden und auf die »Locke« (die freilich *ḥnk.t* heißt) des Kahlkopfpriesters zu beziehen, s. Tb 115. Lediglich eine Verschreibung für den Namen der Gefährtin des Soped *Ḫnzj.t* will dagegen El-Khordy, in: BIFAO 82, 1982, 172, in *Ḫbz.t* erkennen, wobei sie die Edfou- und Philae-Varianten des Textes CD II, 193,11-14, übersieht. Diese Göttin, die gelegentlich auch »Uräus des Soped« heißt, s. Barguet, in: BIFAO 49, 1950, 1 ff.; Otto, in: LÄ I, 923, wird als Kronengöttin in der Verschreibung MD II, 27 (= CD I, 128,20) als Wb-Beleg III, 255,12 für *Ḫbzw.t* aufgeführt (Das von El-Kordy aufgeführte Zitat MD II, 27 = CD I, 122,2 ist falsch.): »Er bringt dir Arabia ... Du bist die *Ḫḥzj.t* (so!) auf dem Haupt des Re, die groß an Gestalt auf dem Scheitel des Atum ist.« Da im 20. unteräg. Gau (Arabia) Soped beheimatet ist, ist der Wb-Beleg zu streichen.

[e] Die Erwähnung zweier Wärterinnen nach der Mutter entspricht den realen Geburtssitten: Zwei Ammen nehmen das Kind der Wöchnerin ab und halten es

hoch. Zum Motiv von der Aufzucht des Kindes und vor allem des Königs zum Königtum (*rnn r nswt*) durch die Kronengöttinnen s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 66 mit weiterer Lit. Der enge Bezug auf die Opfergabe wird ebenfalls durch Epitheta hergestellt, die den König als »Zögling« der jeweiligen Ressortgötter bezeichnen und ihm damit die für den Ritualvollzug notwendige Befähigung zuweisen; s. dazu Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 214. Zur Schreibung des Namens Nephthys mit *rmn* s. Fairman, in: BIFAO 43, 1945, 113 f.

[f] Zu *ḥwnw* als dem Beginn des Horusnamens Ptolemaios' VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f.

[g] *3ḫtj.t* »die Horizontische«, Philae-Variante hat *3ḫ.tj* »der Horizontische«; *3ḫtj.t* ist ein geläufiger Beiname der Hathor von Dendera, aber auch anderer Gottheiten, Wb I, 18,4. Da er zusammen mit *Ḫrsk.t*/Nephthys vorkommt, wird es sich um ein Epitheton der Isis handeln.

[h] *Ḫrsk.t*, Wb III, 396,9-10, ist eine Bezeichnung der Osiris-Schwestern, besonders der Nephthys, die aus vorptol. Zt. stammt. Bereits im Mundöffnungsritual (Szene 17, Dublette: 29) reden die *jmj.w ḫnt* zum *jmj-ḫt-Ḥrw* und beziehen ihre Aufforderung an die im Szenenvermerk erwähnte *Ḫrsk.t*: »Isis, gehe zu Horus, damit er seinen Vater suche!«, s. Otto, MÖR II, 69 f.; 89. Das Epitheton kann nur die angeredete Isis meinen. In Spätzeittexten wird jedoch vor allem Nephthys in der Klagefrauen-Funktion *Ḫrsk.t* genannt. Sie spricht die Verklärungen an der Osirisbahre während der Stundenwachen, s. Edfou I, 204; Junker, Stundenwachen, 8: »Du hörst die Lobsprüche deiner Frau, der Isis, und deiner Schwester, der *Ḫrsk.t*«, ähnlich in Edfou IV, 303,16; Valbelle, Satis et Anoukis, 67 (420, M): »Ich verkläre (*s3ḫ*) deine Mumie als *Ḫrsk.t*, und ich ... deinen Kopf als *ʿnq.t*«, wobei *Ḫrsk.t* mit »Nephthys« determiniert ist; Urk. VIII, Nr. 88 b, zu verbessern nach Clère, Porte d'Evergète, Tf. 62: »Osiris ..., den die Götter in seinem 'Geburtshaus' (*sbḫ.t n ʿnḫ*, s. Daumas, Mammisis, 519) umhüllen (*nw*), der von neuem in seinem 'Haus des Bettes' geboren wird, den seine Schwester gegenüber seinem Angesicht schützt, während die *Ḫrsk.t* zu seinen Häupten ist.«; s. noch CD II, 117,5; Edfou VII, 308,2 und den Hymnus auf Nephthys aus Komêr, Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 164 (Fig. 10,8): »Anbetung dir, *Ḫrsk.t*, Große, Tochter des Re, die sich mit der Maat, der Großen, vereint«, wo *Ḫrsk.t* solare Züge aufweist. Das für den Osiriskult nötige »Schützen« und »Verklären« setzt die Kenntnis der heiligen Schriften voraus, mit der sie vor allem in Diospolis, dem 7. oberägyptischen Gau, in Verbindung gebracht wird, s. Sauneron, in: Beitr. Bf 6,44. 47 (Inschrift Nr. 9 der »Nile« am röm. Chnumtempel auf Elephantine); DGI III, 72. Auch Anukis und Astarte tragen gelegentlich den Beinamen, s. Valbelle, a.a.O., 169; dieselbe, in: BIFAO 75, 1975, 145; dieselbe, Satis et Anoukis, 135 § 58; 141 § 62; Grenier, Une scène d'offrande à Astarté, in: Mélanges J. Vercoutter, Paris 1985, 107 ff. In der dem *mʿnḏ.t*-Ritual benachbarten Szene, Edfou IV, 106, s. S. 268, trägt die »unterägyptische *Mr.t*« das Epitheton. Ihr obliegt der Vortrag von »den-Gott-zufriedenstellenden« Gesängen; auch bei einer Libationszene wird sie mit Nephthys gleichgesetzt: Edfou I, 170: »Nephthys, die unterägyptische *Mr.t* in Edfu, auf deren Stimme der Gott kommt«, s. S. 248. Der Name *Ḫrsk.t*, der bislang nicht übersetzt wurde, mag vielleicht mit dem Abwischen der Tränen oder Ausfegen des Mundes bei der Auferweckung der Leiche zusammenhängen und könnte als *Ḫrj.t-skj* »die mit dem Strohwisch« (*skj*, s. Wb IV, 311,6) oder »die mit dem Abwischen/Ausfegen (*sk*, s. Wb IV, 310, 14 ff.) (beschäftigt ist)« gedeutet werden. Ein Text aus dem

MR weist auf das Abwischen der Tränen durch Isis und Nephthys hin: »Osiris, Isis, Seth und Nephthys sind es, die dein Gesicht waschen, die deine Tränen abwischen (*sk*) und deinen Mund öffnen mit diesen Fingern aus Erz.«; s. Münster, Isis, 63; vgl. auch das Osiris- und Ptah-Epitheton *ꜥḥ rmj.t*, das von Assmann, ÄHG, 324 (140), im Berliner Ptahhymnus passivisch mit »dessen Tränen abgewischt werden«, »der Getröstete« übersetzt wurde, wohl aber eher aktivisch aufzufassen ist: »der die Tränen abwischt«, s. Barucq/Daumas, Hymnes et Prières, 398; *ꜥḥ rmj.t* ist einer der Namen der vier Kas des Weltschöpfers, s. Meeks, in: RdE 15, 1963, 35 ff., 45. Das Ausfegen des Mundes wird mehrfach in den Pyr. erwähnt und von Geb (Pyr. 626 b-627 b; Sethe, Kommentar I, 88; III, 161) oder Nut (Pyr. 179 a. b) vorgenommen; vgl. auch Mundöffnungsritual Szene 32. 33. 34; Otto, MÖR II, 91, wo in der Rede des Sohnes, der vor dem »Goldhaus« gefunden wurde (Szene 31), ein Wortspiel zwischen Sokaris und *sk* »Ausfegen« gebildet wird: »Dieses Ausfegen des Mundes meines Vaters in deinem Namen Sokaris.« *Ḫrj.t-skj* könnte die Funktion der Osirisschwestern bezeichnen, die das Auswischen des Mundes von Staub und Erde, bzw. bei der Mundöffnung an der Statue, von Staub, Splittern und Spänen meint.

[i] *k3wt ꜥnq.t n jtj=s n ḥq3=s* ist schwierig zu erklären; vermutlich bildet *ꜥnq.t* »Anukis« eine Bezeichnung der *mꜥnḏ.t*-Barke selbst. (Den Hinweis verdanke ich Erich Winter.) In ihrem Kommentar zur Variante Philae-Photo 290 geht Valbelle, Satis et Anoukis, 59 (407 T) auf die Problematik nicht ein und übersetzt: »porté par Anoukis pour son père, son souverain«, als ob es sich um eine Relativform und eine »Filiation« des Königs handelte, s. auch S. 139, Anm. 1066; während m.E. eine Aufteilung in zwei Paare *z3 3ḫtj.t – 3ṯ.t n Ḫrsk.t // k3wt ꜥnq.t ... – mz ḥwn.t ...*, »Filiation« in Beziehung zur Opfergabe//Darbringen der Opfergabe, plausibler ist. Daß Göttinnen die mythologischen Namen der Barken bilden, ist des öfteren belegt: Nephthys als *mꜥnḏ.t*, Isis als *mskt.t*, *Skr.t* als *ḥnw*-Barke, s. Belege bei Goyon, in: RdE 20, 1968, 67, Anm. 2; ders., Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 66 (XI, 5); vgl. Derchain, Papyrus Salt 825,50, Anm. 6; Schott, Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult, Beitr. Bf 5, 179 (415). Warum die Barke Anukis heißt, läßt sich vielleicht damit erklären, daß sich dahinter eine Bezeichnung der Nephthys verbirgt, der »Umarmerin«, wie sie in den Stundenwachen genannt wird, s. Junker, Stundenwachen, 122, Z. 12: »Isis macht dich *s3q*, Nephthys umarmt dich (*jnq.n tw Nb.t-ḥw.t*); zur Gleichsetzung Nephthys/Anukis, s. Valbelle, a.a.O., 142 § 63, Anm. 1114; dies., in: BIFAO 83, 1983, 169; Bresciani, Assuan, 116 f.

[j] Ob *ḥwn.t* »das Mädchen«, »die Pupille« bezeichnet oder die »Verjüngte«, kann ich nicht entscheiden; es muß sich jedoch um eine Umschreibung für die *mꜥnḏ.t*-Barke handeln.

[k] *z3=f* kann ich nicht erklären; auch die Philae-Variante hat . Möglicherweise war der Text schon in Edfu verderbt. (Freundlicher Hinweis von E. Winter)

[l] Zum Formular der königlichen Randzeile mit dem *nb.tj*-Titel *wr pḥ.tj* s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f. (Idealschema des dritten von vier vorhandenen Registern).

[m] *wnw wnn nfr.t* »Kind (Jüngling) mit bleibender Schönheit« nach Philae-Variante, während Edfou *wnw n wn nfr.t* mit »Ei«-Determinativ nach *nfr.t* hat, als wäre es ein Göttinnen-Epitheton »die Schöne«.

[n] *jtn wr*, Beiname des Horus von Edfu, s. Kurth, Den Himmel stützen, 7. 9. 17. 134.

[o] *ꜥšꜣ ḫpr.w* ist vor allem als Eigenschaft des Sonnengottes selbst bezeugt s. Assmann, LL, 42 ff.; Kurth, a.a.O., 9, »mit zahlreichen Erscheinungsformen am Tag«.

[p] Zu ergänzen nach Philae, wo nach dem »gebeugten Mann« deutlich der aufrechte »Fürst« zu erkennen ist; Derchain, Papyrus Salt 825, 100, liest ihn falsch *jꜣw jꜣw* »le deux fois vieux«; zum Altern des Sonnengottes s. Assmann, LL, 52. 81. 89; ders., Re und Amun, OBO 51, 56 (3. Phase des Sonnenlaufes: Landung - Sterben - Greis); im *mꜥnḏ.t*-Ritual, Edfou V, 72,10, trägt der Sonnengott als erstes Epitheton *jꜣw m wḫꜣ* »Alter am Abend«, was wiederum als Ausdruck einer die Nacht- und Tagphase umfassenden Vorstellung vom Barkenopfer zu verstehen ist. Sie ist außerhalb des Barkenrituals häufig belegt, z.B. in den *twꜣ p.t*-Szenen, s. Kurth, Den Himmel stützen, 5 f.: »Atum Nehebkau, Vater der Götter, der in den Westen eintritt und sich (dann wieder) in das Ostland begibt, indem er zu seiner gestrigen Stelle zurückkehrt«; zu Belegen aus vorptol. Zt. s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 140.

[q] *jmj-wr.t* »Westseite« und »Westen« (in verschiedenen Synonymen: *mꜣnw*, *ꜥnḫ.t*) wechseln sich in den Beschreibungen vom Altern des Sonnengottes häufig ab, z.B. Edfou III, 209, 1 f.: »Die *Bꜣ.w* des Westens, die Re in Frieden empfangen, die seinem Ka zujauchzen auf der Westseite (*jmj-wr.t*), die Atum preisen bei seinem Altwerden im Westgebirge (*mꜣnw*).«

[r] *kḥkḥ* bezeichnet das »Altwerden«, nicht das »Sich-Verjüngen«, auch wenn es mit der zyklischen Vorstellung vom Sonnenlauf verbunden ist, s. Derchain, Papyrus Salt 825, 180 f.

[s] Vgl. dazu Sauneron, Esna V, 284 f. (*jn pḥ.wj n nn rꜣ.w*); zur Schwierigkeit, *sḏm=f*- und *sḏm.n=f*-Formen in den Epitheta-Reihen, die im Deutschen als Relativsätze zu übertragen sind, korrekt zu verknüpfen s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 187.

[t] Zu einem ähnlichen Epitheton des Sonnengottes: *ḫsr kkw dj=f sw m bꜣḫw* s. Kurth, Den Himmel stützen, 42; vgl. auch CD II, 20,7 f. (Darreichen der *mꜥnḏ.t*): »Re ist, es, der die Grenzen der Zeit erreicht (*jnj pḥwj n ḥn.tj*), der die Finsternis vertreibt, der sich in das Ostland begibt, indem die beiden Kronen auf seinem Haupt vereint sind, und das sagt, was kommen wird, und das verkündet, was im Lande geschehen wird.«; vgl. Zandee, in: OMRO 28, 1947, 12 (I, 17); Blackman/Fairman, in: JEA 30, 1944, 16, 34.

[u] Die *Bꜣ.w rzf* gehören wie die mit ihnen zusammen auftretenden *Bꜣ.w dmḏ* zur Jubelgemeinde. Sie verehren vor allem den Mond, so auf dem Architrav des Euergetes-Tores, s. Urk. VIII, Nr. 55 g; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 35 B (*Bꜣ.w rzf*); Urk. VIII, Nr. 56 f.; Clère, a.a.O., 34 B (*Bꜣ.w dmḏ*). Beide sind als Gruppe von drei Männern dargestellt. Ebenso wie in den Texten, die in Edfu den lunaren Zyklus beschreiben, ist ihre Tätigkeit mit *wdj ḥkꜣ.w* »Zaubersprüche erklingen lassen« bezeichnet, s. Edfou III, 207,17; Barguet, in: RdE 29, 1977, 16: »Die östlichen *Bꜣ.w* tanzen für seinen Ka (*Bꜣ.w jꜣb.tjw jbꜣ=sn n*[!] *kꜣ=f*); die paviangestaltigen *Bꜣ.w* vollenden das Werk (*Bꜣ.w htt snfr jḫ.t*); die *Bꜣ.w rzf* lassen die Zaubersprüche in der Abendbarke erklingen (*wdj Bꜣ.w rzf ḥkꜣ.w m mskt.t*), die *Bꜣ.w dmḏ* erhören die Gebete (*Bꜣ.w dmḏ sḏm=sn spr.w*).« In Edfou III, 53,18; 54,1; Tf. 54, sind die *Bꜣ.w dmḏ* und *Bꜣ.w rzf* in Gestalt von drei anbetenden Vögeln neben Isis und Nephthys beim Hochheben der Sonnenscheibe (»Horus von Edfu«) abgebildet; auch hier wiederum ist die Legende *sḏm spr.w* bzw. *wdj ḥkꜣ.w*;

s. auch Edfou II, 2, Nr. 11. 12. Welche Bedeutung *dmḏ* und *rzf* haben, muß vorerst offen bleiben. Ob *rzf* mit dem »Ertrag von Fisch- und Vogelfang«, dem »Fang«, in Verbindung gebracht werden kann, ist fraglich, da *rzf* sonst nur Fische und Vögel bezeichnet, die als gefangene Tiere der Nahrung dienen. Die Vorstellung, daß Fische und Vögel den Sonnengott als Allgott preisen, weil sie ihm ihre Entstehung verdanken, ist hingegen gut bezeugt, s. Edel, Weltkammer I, NAWG 1961, Nr. 8, 220: »Das Kommen des *ʿḏ*-Fisches (zur) *bn.t*(-Insel), (um) Verehrung zu erweisen (dem) Dauernden.«; s. auch Assmann, Re und Amun, OBO 51, 231; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 206; Fische sind zusammen mit anbetenden Affen rechts und links der Sonnenbarke im Grab des *Pnnjwt* in Aniba dargestellt, s. PM VII, 76 (1); vgl. auch die verwandte Erscheinung der »Verkündigung an Tiere«, Brunner, in: Assmann/Feucht/Grieshammer, Fragen an die altägyptische Literatur, 119 ff. Daß die (Zug-)Vögel als *B3.w* im Nordosten der Duat wohnen und die Fische die »Wasserform« (Tränen) der Ba-Sterne bilden, beschreibt der pCarlsberg No. 1, IV, 13-32; VI, 9-22, s. Lange/Neugebauer, Papyrus Carlsberg No. 1, 39 f., 49; Neugebauer/Parker, Egyptian Astronomical Texts I, 64 f., 75 f. Meiner Ansicht nach handelt es sich jedoch bei den *B3.w rzf* und *B3.w dmḏ* um eine klar abgrenzte Gruppe, eine mythische Gemeinde, die den *B3.w htt*, den Sonnenpavianen, ähnlich ist, deren Tätigkeit *wdj ḥk3.w* und *dmḏ spr.w* wie bei diesen als Preisen der Gottheit verstanden wurde (s. Clère, a.a.O., 35 B: *bnhm* »jubeln«), deren Identifizierung mit einer bestimmten Tier- oder lokalen Gruppe bislang aber noch nicht gelungen ist.

Eine Variante des Edfu-Textes findet sich auf der Westseite des zweiten Pylons des Isis-Tempels von Philae aus der Zeit Ptolemaios' XII. Neos Dionysos[218]. Die Darstellung gleicht der in Edfu: Der König opfert Horus von Edfu eine mit *w3ḏ*-Stengeln und Falken dekorierte Barke.

Titel und Spruch:



[218] PM VI, 231 (248); der Text ist bisher unveröffentlicht; Photo in Microfiche bei Junker/Schäfer, Berliner Photos der Preussischen Expedition nach Nubien, Ägyptologisches Microfiche-Archiv 3, Nr. 290. Prof. Erich Winter danke ich für die Überlassung des Photos.

Der König:



Horus:



Titel und Spruch:

> Darbringen der *mꜥnḏ.t*-Barke. Worte zu sprechen:
> Die Morgenbarke ist heil,
> *ꜥpj*, tritt in sie ein[a]!
> Du bist groß, Apophis ist gering!
> Du erhebst dich zum Himmel;
> du betrittst ihn in Eile;
> du vernichtest den Verbrecher[b] an seiner Richtstätte.
> Nephthys, die Große, hat deine Majestät aufgezogen,
> damit du dich mit dem Westgebirge im »Linken« vereinst[c].

Der König:

> König von Ober- und Unterägypten (Ptolemaios XIII.), der Sohn des Re, der Herr der Kronen (Ptolemaios), Kind der *Ḫb.t* (so!)[d], den die *Mr.t*-Göttinnen gewartet haben[e].

Königliche Randzeile:

> (Es lebe) ..., der Sohn des Horizontischen[f], den die *Ḫrsk.t* aufgezogen hat, der die *ꜥnq.t* zu ihrem Vater, ihrem Herrscher, trägt, der die *ḥwn.t* seinem Sohn bringt[g]. *Nb.tj*, groß an Kraft[h], das Kind, dessen Vollkommenheit dauert[i], der Atum in seinem Barkenbild darbringt[j].

Horus:

Worte zu sprechen von Horus von Edfu, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, dem großen König[k], mit leuchtendem Strahlen, der Tag für Tag den Himmel durchfährt[l], ohne zu ermüden, der im Westgebirge in der *mꜥnḏ.t*-Barke ruht[m].

Göttliche Randzeile:

Dieser herrliche Gott, wie die Ewigkeit besteht, so besteht er, der große Greis auf der Westseite, der Alte im Westen, der die *ḏ.t*-Ewigkeit vollendet und die Grenzen der Zeit erreicht hat, der die Finsternis vertreibt, der sich (wieder) in das Ostland begibt und dessen(?) Majestät die *Bꜣ.w rzf* preisen[n].

[a] Philae hat lediglich *ꜥq sj*; Edfou IV, 104,15: *ꜥq=k sj*; CD II, 193,8: *ꜥq r=s*.

[b] Trotz der Pluralstriche nach *ḫbn.tj* ist wohl wie in Edfou IV, 104 und CD II, 193 singularisch zu übersetzen und »Verbrecher« auf *ꜥꜣpp* Apophis zu beziehen. Er wird gefällt und überliefert »an die geheime Richtstätte des Ostens«, s. Derchain, Papyrus Salt 825, 138 (IV, 7), Anm. 38 und 47; zur Richtstätte am Osthimmel, s. Morenz, Rechts und links im Totengericht, in: Religion und Geschichte (hg.v. Blumenthal/Herrmann), 284 f.

[c] Während in Edfou IV, 105 die Barke als »linkes Auge« des Sonnengottes verstanden wird, liegt hier die Schreibung *jꜣbj* »linke Seite« vor.

[d] Der Name der Göttin ist aus *Ḫbz.t* verschrieben s. Kommentar zu Edfou IV, 105, d.

[e] Der Text ist gegenüber Edfou IV, 105 und CD II, 193 verkürzt; als Wärterinnen werden ausschließlich die beiden *Mr.tj* genannt.

[f] Übersetzung der königlichen Randzeile bei Valbelle, Satis et Anoukis, 59 (407 T); im Unterschied zu Edfou IV, 105 hat Philae »Sohn des Horizontischen«, was wohl die bessere Lesung ist.

[g] Nach *zꜣ* ist eine Lücke, der Sinn der Stelle entgeht mir; bei Valbelle, a.a.O., ist sie ausgelassen.

[h] Das Schema des *nb.tj*-Namens erscheint an falscher Stelle; es sollte mit der Szene darunter ausgewechselt werden; vermutlich hat man aus theologischen Gründen die Barkenszene an der höchsten Stelle des Pylons angebracht.

[i] Philae hat mit *wnw wnn nfr.t* gegenüber Edfou IV, 105, Kommentar m, die bessere Lesung.

[j] Das letzte Wort der Zeile ist nicht eindeutig zu lesen, vermutlich heißt es nach Edfou IV, 105 *sšm.t* [=*f*] »(Barken-Bild)« als »Name des Mondauges«, Wb IV, 292,4, oder nur *sšmw* »(Barken-)Bild«, Wb IV, 291,6-13.

[k] Der Text weicht gegenüber Edfou geringfügig ab, statt *jtn wr* steht *nswt wr*.

[l] Der im Wb V, 516,14 (Beleg 3289 nach Philae-Photo 290) angegebene Beleg für *dꜣ.t* »Himmel« ist zu streichen, es ist wie in Edfou IV, 105 *p.t* zu lesen.

[m] Die Rede des Gottes ist ausgelassen.

[n] Wegen des Bruches ist das Zeichen nach *ḥm* nicht leserlich.

Eine weitere Variante des Textes kommt in Dendera auf der Südwand des 4. »Chambre Est (Chapelle G)« vor, wiederum wie in Edfu im 3. Register. Der König, dessen Kartuschen unausgefüllt sind, bringt zwei Erscheinungsformen des Harsomtus die *mꜥnḏ.t*-Barke dar[219]. Der Gott ist einmal als »eherne *zꜣ-tꜣ*-Schlange, die im Lotus in der *mꜥnḏ.t*-Barke steht«, dargestellt. Er steigt schwebend über dem Urlotus in der Barke auf. Die Höhe des Kultbildes beträgt »vier Handbreit; *mꜥnḏ.t* und Lotus sind aus Gold«. Ein zweites, größeres Kultbild zeigt ihn als mumiengestaltigen Falken auf einem Sockel aus »vergoldetem *bꜣs*-Holz«, »von drei Handbreit Höhe«, »von einer Elle, drei Handbreit und zwei Finger Höhe«.

Titel und Spruch:

> Darbringen der Barke (*wjꜣ*)[a]. Worte zu sprechen:
> Die *mꜥnḏ.t*-Barke ist heil,
> Somtus, tritt in sie ein[b]!
> Du bist groß, Apophis ist gering!
> Du erhebst dich zum Himmel;
> du betrittst ihn in Eile;
> du vernichtest den Verbrecher an seiner Richtstätte[c].

Der König:

König von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder (N), König von Ober- und Unterägypten, Herr der Kronen (N), Kind der *Ḫbz.t*, den die *Mr.t* genährt hat[d].

Königliche Randzeile:

Worte zu sprechen:
Ich komme zu dir, Herr der Zeitfülle (*nḥḥ*), Herrscher der Dauer (*ḏ.t*), großer Fürst[e] in *mn-wr*[f], und bringe dir die *mꜥnḏ.t*-Barke, die deinen Leib unversehrt (*ꜥḏ*) erhält[g] und deine Gestalt in ihr wohlbehalten sein läßt. Du bist Atum, der die Grenzen der Zeit erreicht, dessen Ka die *Bꜣ.w* des Westens preisen[h].

Göttliche Randzeile, die zu »Harsomtus von *Ḫꜣdj.t*« gehört:

Worte zu sprechen:
Willkommen in Frieden, du Herrscher, du Sohn des Horizontischen, den ihre (scil.: *Ḫꜣdj.t*'s) Herrin, die Goldene[i], aufgezogen hat. Ich empfange die *mꜥnḏ.t*-Barke, die in deiner Hand ist, damit ich mich mit dem Westgebirge im (linken) Auge[j] vereinige. Ich gewähre dir Dauer als Herrscher dieses Landes, damit du das beherrschst, was die Sonne umkreist.

---

[219] CD II, 193 f., Tf. 150/151; MD II, 48; PM VI, 68 (187). Die Bugmatte ist wie ein *srḫ* gestaltet.

[a] Nur geschrieben.

[b] Den Gegebenheiten der Szene entsprechend wird der Name des Gottes von *ꜥpj* in *Zmꜣ-tꜣ.wj* verändert; zum solaren Aspekt des Harsomtus s. El-Kordy, in: BIFAO 82, 1982, 181 f.

[c] Der Spruch ist gegenüber Edfou IV, 104 und Philae stark verkürzt; der Schluß des ausgelassenen Textes (*ḫnm=k mꜣnw jmj-wtj jꜣb.t*) wird in leicht veränderter Form in die göttliche Randzeile übernommen.

[d] Wie in Edfou und Philae ist nach *mnꜥ* (oder: *rnn*).*n* und dem Subjekt der Relativform ein *s* eingefügt, als handelte es sich um eine Apposition.

[e] Nach der Photographie CD II, Tf. 151 ist, da der »Mann mit Stab« leicht geneigt ist, wie in Philae auch *jꜣw wr* »der große Alte (Greis)« möglich; El-Cordy, a.a.O., 172, übersetzt die Passage: »prince et régent à la tête du pays de l'Est (*mnwr*)«; Gutbub, Textes fondamentaux 408 (f), liest *wr wr*.

[f] *mn-wr*, nach Wb II, 79,9 (nur unsere Stelle), »Land im Osten«, ebenso El-Kordy, a.a.O.; nach den Wb-Belegen II »anscheinend aber im Westen«, wird in KO I, Nr. 314 als Gebiet, indem die Sonne die beiden Länder erleuchtet, noch einmal erwähnt: *jtn ḥr mn-wr* »die Sonnenscheibe über *mn-wr*«, s. Junker, Onurislegende, 43; Gutbub, a.a.O. Da Edfou und Philae nach *jꜣw wr ḫnt jmj-wr.t* schreiben und die KO-Stelle nach Meinung Gutbubs der Aussage *Rꜥ pw ḫnt mꜣnw* entspricht, handelt es sich wohl um eine Kontamination von *jmn.t* »Westen« und *jmj-wr.t* »Westseite«. Der Text (*jꜣw wr* oder *wr wr ḫnt mn-wr*) zielt eindeutig auf die Nachtphase des Sonnenlaufes; die folgende Nennung der *mꜥnḏ.t*-Barke ist entweder das Ziel der Nachtfahrt oder beschreibt die Nachtfahrt selbst; zur Vertauschung der Barken s. 188, Anm. 215.

[g] *ꜥ(n)ḏ* wird als innerer Kausativ (sog. Piel-Bildung) verwendet, s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte, 91 ff.

[h] Statt der *Bꜣ.w rzf* werden hier die *Bꜣ.w jmn.tjw*, die schakalgestaltigen *Bꜣ.w* des Westens, genannt, s. Assmann, Der König als Sonnenpriester, 50 f.; ders., Re und Amun, 87.

[i] El-Kordy, in: BIFAO 82, 1982, 175, versteht die Stelle nicht und läßt sie unübersetzt: »nourri par ... l'Or(?). Je reçois la (barque)-*Mꜥnḏ.t* qui est sur ton bras. Je m'unis à l'Occident qui est là-dedans(?). Je fais que je te donne l'éternité en tant que régent de ce pays pour que tu régisses l'orbe du disque.« Zur Rolle der Hathor in der *mꜥnḏ.t*-Barke s. Allam, Hathorkult, 116 ff.; Derchain, Hathor quadrifrons, 36 ff. Beim Darreichen der *mskt.t*-Barke, CD IV, 199,1 f., heißt sie: »Hathor, die Große, die Herrin von Dendera, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin der Götter, Herrliche, Mächtige, die der Neunheit vorsteht, die im Osten aufgeht, Herrin der Barke, mit schönem Antlitz, die das Haupt des Re umgibt, wenn er Tag für Tag die *nn.t* durchfährt.«

[j] Im Unterschied zu El-Kordy, a.a.O., lese ich nicht *jrj=j* und leite damit den folgenden Satz ein, sondern nehme an, daß ein *jꜣb.t* »linkes (Mond-)Auge« ausgefallen ist; allenfalls wäre noch ein anderes Wort für »Auge«, *mr* oder *jr.t*, nach den Varianten zu erwarten.

Im Unterschied zu früheren Aussagen ergibt sich aus den drei Szenen, daß die *Mr.tj* als Ressortgottheiten für die Nachtphase des Sonnenlaufes auftreten, indem sie als Wärterinnen des Königs bei der entsprechenden Ritualhandlung beschrieben werden. Da diese jedoch auf das Wiedererscheinen des Sonnengottes im Osten hinzielt, sind sie wohl wiederum für

die Epiphanie des Gottes zuständig, so daß ihre Funktion keine Veränderung erfährt.

Eine weitere Szene des Barken-Opfers verbindet die *Mr.tj* mit Osiris. Da die *mꜥnḏ.t* in gr.-röm.Zt. eher den zum Untergang bestimmten Aspekt des Sonnengottes als den des aufgehenden meint und dem Westen zuzuordnen ist, liegt es nahe, daß man die *Mr.tj* mit Osiris zusammenstellt. Freilich erhebt sich dann die Frage, ob ihre Funktion, das Aufziehen und Preisen des neugeborenen Sonnengottes, übernommen oder verändert wird.

Auf einer Darstellung des südlichen Osiris-Dachtempels von Dendera überreicht der König der Göttin Hathor von Dendera eine *mꜥnḏ.t*-Barke, die wie die anderen spätzeitlichen Barkensymbole mit fünf, auf Papyrusstengeln hockenden Falken dekoriert ist[220]. Eine anschließende Szene zeigt den thronenden Osiris, hinter dem Isis schützend ihre Arme ausbreitet, während die ober- und unterägyptische *Mr.t* den *ḫn*-Gestus vollführen[221]. Den inhaltlichen Zusammenhang beider Szenen stellt die göttliche Randzeile hinter Isis her, mit der die beiden Gottheiten die Gabe vom König annehmen:

> »Willkommen, Herr der ...[222]. Groß ist die *mꜥnḏ.t*-Barke aus Türkis (oder: Papyrus)[223]. Wir nehmen deine *mꜥnḏ.t*-Barke an und erscheinen in ihr, wenn wir Tag für Tag den unteren Himmel (*nn.t*) durchziehen.«

Die *Mr.t*-Göttinnen sind in die übliche Barken-Thematik nicht einbezogen: Die Epitheta des Königs erwähnen sie nicht, und auf der Darstellung sind sie wie die Anführerinnen der Kanopenprozessionen dem Osiris zugewandt wiedergegeben[224]. Mit der Änderung des Szenentypus geht die des Textes einher. Der »oberägyptischen *Mr.t*« ist eine wörtliche Rede beigelegt:

> »Komm in Frieden zum großen Gott, komm zum *Ḥw.t-nbw*[225]!«

---

[220] PM VI, 100 (78)-(82); MD IV, 66 a; östliche (oder: südliche) Osiriskapelle, Innerer (3.) Raum; die anschließende Szene des *mskt.t*-Opfers weist keine *Mr.tj* auf.

[221] Dargestellt ist nur ein erhobener Arm, was möglicherweise ein Fehler des modernen Kopisten in MD IV, 66 a ist.

[222] [hieroglyphs], ein Wort, dessen Lesung mir unbekannt ist; in der anschließenden göttlichen Randzeile der Pendant-Szene steht: »Willkommen in Frieden, du, der die Beisetzung vollzieht (*jrj-qrs-m-ḫt*)«; zu diesem königlichen Epitheton s. die bei Valbelle, in: RdE 32, 1980, 50 mit Anm. 30, gesammelte Literatur.

[223] *mfkꜣ.t* kann sowohl »Türkis« als Material bezeichnen, aus dem die Barke hergestellt ist, als auch »Papyrus« s. Wb II, 57,8; Dittmar, in: WdO 14, 1983, 76 ff. (N), zu KO I, Nr. 52: »Nimm dir den Nachen (*jnp*) aus Türkis!«; er enthält eine Anspielung auf das Hathor-Epitheton *mfkꜣ.t* oder *nb.t mfkꜣ.t*.

[224] S. S. 207 ff.

[225] Der Schreibung [hieroglyphs] nach ist *j.mj*, **ⲀⲘⲞⲨ/ⲀⲘⲎ** zu lesen, s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte § 161; er ist wohl als Aufforderung der oberägyptischen

Ebenso weist die »unterägyptische *Mr.t*, die Herrin im *Ḥw.t-nbw*« eine Beischrift auf:

> »Laßt uns in [Eile?] kommen zum erhabenen Gott im südlichen Sokarishaus (*Ḥw.t-Zkr rsj.t*)[226]!«

Beide Reden weisen auf die in den Dachheiligtümern, *Ḥw.t-nbw* und *Ḥw.t-Zkr rsj.t*, vollzogenen Choiak-Zeremonien hin. Trotz der Darstellungsform »Barkenopfer« haben die *Mr.t*-Göttinnen zur nächlichen Phase des Sonnenlaufes keine direkte Beziehung mehr; ihnen obliegt vielmehr die Fürsorge für die Wiederherstellung des Gottesleibes, die sie zusammen mit Isis wahrnehmen. Nur die Rede der Isis erwähnt die Nachtseite des Sonnengottes (Osiris), während die Funktion der *Mr.tj* derjenigen der Opferläufe in gr.-röm.Zt. und der Kanopenprozessionen entspricht und mit dem Mythologem vom Einsammeln der Osirisglieder in den Gauen verbunden ist[227].

Mr.t an die unterägyptische *Mr.t* oder Isis zu verstehen. *mj m ḥtp* ist unüblich und alt, s. Pyr. 2000. 2095. 2170; Grapow, Anreden II, 106 f. Zum *Ḥw.t-nbw* des Dachtempels s. S. 240 ff.

[226] Zur Schreibung *j.mj=n*, ⲀⲘⲞⲒⲚⲈ s. Junker, a.a.O. Zum *Ḥw.t-Zkr rsj.t*, s. Gauthier, DG IV, 131; zum Ritual des 2. Raumes des östlichen Dachtempels s. jetzt Jean-Claude Goyon, Les Dieux-gardiens et la genèse des temples, Les Soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharbaethos, BdE 93/1, 1985, 260 ff.

[227] S. S. 46 f., S. 240 f.

KAPITEL VII

Die *Mr.t*-Göttinnen als Vertreterinnen der Landeshälften

Neben poetischen Personifikationen Ober- und Unterägyptens[1] und Gottheiten, die in einer Landeshälfte beheimatet sind, dadurch zu deren Repräsentanten wurden und durch Verdoppelung in lokalen Kulten erscheinen[2], gibt es solche, die anfangs keine Beziehung zur ideellen Zweiteilung des Landes hatten und erst nach und nach als Vertreterinnen der Landeshälften verstanden wurden. Zu ihnen gehören Nilgötter und *Mr.t*-Göttinnen[3]. Die Erfordernisse des Kultes, der stets die Fiktion des Doppelkönigtums beibehielt, brachten es mit sich, daß man den einen, das Land durchfließenden Strom in einer eigentlich widersinnigen Weise zu einer ober- und unterägyptischen Erscheinungsform aufspaltete. Der aus der anonymen Vielheit der *mr.t*-Sängerschaft hervorgegangenen Personifikation der *Mr.t*-Göttin fügte man, da sie vor allem in den das Königtum umgebenden Riten auftrat, von vornherein das Etikett »ober-« oder »unterägyptisch« hinzu. Schon die mit *ẖrp* gebildeten Titel der 4. Dyn., bei denen die Vergöttlichung noch nicht vollzogen war, setzen diese Aufteilung voraus, der in der kultischen Praxis vermutlich zwei Chöre oder Musikantengruppen entsprochen haben. Nach ihrer Deifizierung, die wohl in der 5. Dyn. stattgefunden hat, behält man diese bei, da auf der kultischen »Bühne« weiterhin eine ober- und unterägyptische Version notwendig war.

Dabei zeichnet sich bei den seit der 5. Dyn. belegten *ḥm-nṯr*-Titeln wie auf den Darstellungen bereits eine gewisse Bevorzung der oberägyptischen Form ab[4], was jedoch mit dem dominierenden oberägyptischen Element im Doppelkönigtum zu erklären sein wird. Die Vorstellung von

---

[1] Sie kommen z.B. in einer Version des Tb 181 (Katscheni) vor: »Nichts wird von deinen Dingen weggenommen; dein Oberägypten ist vor dir; dein Unterägypten ist hinter dir; deine beiden (Landes-)Hälften sind vollständig für deine Würde; dir gehört, was sich in den 'Beiden Ufern' befindet.«, s. de Wit, A New Version of Spell 181 of the Book of the Dead, in: BiOr 10, 1953, 90 ff., Tf. XII (X, 2 f.); Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.

[2] Z.B. der »ober-« und »unterägyptische« Upuaut, der »südliche« und »nördliche« Horus, s. dazu E. Otto, Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, in: Studia Aegyptiaca I (AnOr 17), 1938, 10 ff.

[3] Otto, a.a.O., 30 ff.; zum Aufkommen des »unterägyptischen« Nils s. Meeks, Génies, anges et démons, Sources orientales VIII, 24; Lacau/Chevrier, Une chapelle de Sésostris Ier I, 209 f., § 585.

[4] Neben dem *ḥm-nṯr Mr.t šmʿj.t mḥwj.t* gibt es einen *ḥm-nṯr Mr.t šmʿj.t*, ein *ḥm-nṯr Mr.t mḥwj.t* ist nicht belegt, s. Moussa/Altenmüller, Tomb of Nefer and Ka-Hay, 16, 17, 39, 40, bzw. 14, 17, 36.

der *Mr.t* als Landesgöttin war aber niemals das Primäre, sie blieb stets verbunden mit der einer Sängergottheit. Ein Indiz dafür sind nicht nur die Titelfolgen mehrerer Mitglieder einer Sängerfamilie, bei denen der »profane« Titel eines »Sängerleiters« (*sḥḏ ḥsw.w*) stets vor dem eines *ḥm-nṯr-Mr.t* fungiert und nach dem Hofrangtitel *rḫ-nswt* die zweite Stelle einnimmt[5], sondern schon allein die Tatsache, daß der Titel eines »Sängerleiters« aufgeführt wird[6].

Wenn *Mr.t* als Schutzpatronin der Harfenspieler und Sänger angerufen wird, geschieht das entweder in ihrem Namen ohne irgendeinen Zusatz[7] oder in dessen oberägyptischer Variante[8], jedoch niemals in dessen unterägyptischer. Daraus ließe sich entgegen der oben vertretenen Meinung folgern, daß die oberägyptische *Mr.t*, ähnlich wie Upuaut, mit dem sie zusammen beim Hebsedlauf auftritt[9], auf irgendeine Weise mit der Vorstellung des siegreichen oberägyptischen Königtums verknüpft war und ihr erst sekundär ein schematisiertes, künstliches Pendant in Gestalt einer unterägyptischen Variante beigegeben wurde, weil man der unterworfenen unterägyptischen Bevölkerung die Erinnerung an die Niederlage nehmen wollte. Im Falle des Upuaut ist die unterägyptische Neuschöpfung, die das Dogma von den beiden Ländern festigen sollte, wohl schon kurz nach der Reichseinigung vorgenommen worden[10]. Die unterägyptische *Mr.t* müßte ebenfalls in dieser Zeit hinzugeschaffen worden sein, wofür es jedoch keine Anhaltspunkte gibt. Eine solche Interpretation der Aufspaltung muß auch deshalb unwahrscheinlich bleiben, weil *Mr.t* sich nirgendwo in Oberägypten als beheimatet erweist, ja sie ihrem Ursprung und Wesen nach überhaupt keine ortsgebundene Gottheit ist. Die Geierhaube, die sie schon in der 5. Dyn. trägt und die ansonsten nur noch der Nechbet, Mut und der Königin eignet, scheint zwar auf eine oberägyptische Herkunft hinzuweisen, kann aber ebensogut ein nachträglich hinzugefügtes Emblem sein[11]. Später hat dieser Ornat freilich ihre Rolle als Landesgöttin — in Analogie zur Nechbet — gefestigt[12]. Eine textliche

---

[5] Titel des Ka-Hay, s. Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14: *rḫ nswt*, *sḥḏ* (*n*) *ḥsww*, *ḫrp ḥsww*, *ḥm-nṯr Mr.t šmʿj.t*; vgl. auch die ähnlichen des *Wr-B3w*, a.a.O., 17, 39.

[6] Z.B. bei Senjotef, a.a.O., 16.

[7] Admonitions IV, 12 f., VII, 13 f.; Louvre C 15, s. S. 59.

[8] CG 20257, Loskalender pSallier IV, 6,4-5; Stele der 19. Dyn., s. S. 60 f.

[9] Belege dafür, daß *Mr.t* ohne die Upuaut-Standarte vorkommt, sind in klassischer Zeit selten.

[10] Zur Bildung des unterägyptischen Upuaut s. Otto, a.a.O., 11 ff.; Kaiser, in: ZÄS 85, 1960, 124 f.

[11] Werbrouck, Fouilles de El Kab II, 55, 57.

[12] Die Geierhaube ist wohl Symbol für die Mutterschaft beim Horuskind und damit auch Schutzsymbol des oberägyptischen Königtums, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 98 f.; vgl. auch Brunner-Traut, LÄ II, 515. Daß sich »die beiden Mütter von Elkab« (CT I, 281 d-f) und ähnlich Pyr. 1118: »Er ist zu jenen seinen beiden Müttern gekommen, den

oder darstellerische Gleichsetzung mit den Kronengöttinnen wird vom MR an vorgenommen[13]. Im Los-Kalender Kairo ist unter dem Stichtag 12. I. Achet vom Gemetzel der oberägyptischen *Mr.t* die Rede[14], was an das Nechbet-Epitheton auf den Chasechemui-Vasen erinnert, mit dem die Besiegung Unterägyptens[15] ausgedrückt wird. Der Zusammenhang mit dem kriegerischen Aspekt der Nechbet ist etwas unklar, da derselbe Papyrus an anderer Stelle (rto XX, 6) am 21. II. Achet statt der *Mr.t šmꜥj.t*, die die Variante des pSallier IV, 6,4-5 nennt, von der »oberägyptischen Neith« spricht[16]. Im Tb 15 setzt man die *nb.tj*-Göttinnen, Nechbet und Uto, in Form einer Apposition mit den *Mr.tj* gleich[17]. Erst die expliziteren Texte röm.Zt. wie die aus der Zt. des Augustus und Domitian stammenden Sockel-Inschriften fassen Nechbet und Uto — neben anderen musizierenden Gottheiten — als mögliche Erscheinungsformen der *Mr.t* auf, wobei die oberägyptische Kronengöttin sogleich wiederum mit der »fernen Göttin« gleichgesetzt wird: »Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät, Sobek-Re, preist. Nechbet macht den *ḫn*-Gestus. Es ist die *Ḏd.t*, wenn sie aus *Bwgm* [kommt], indem sie sich mit [ihrem Bruder?] Schu vereinigt«[18]. Die Angleichung der Nechbet an die »ferme Göttin« paßt wiederum sehr gut zu der im Hamman und Speos von Elkab belegten nördlichsten Verehrungsstätte dieser Gottheit[19], berechtigt aber sicher nicht zu der Folgerung, daß die oberägyptische *Mr.t* mit der Tefnut-Legende verbunden war.

Als Vertreterinnen der Landeshälften unter Hintansetzung ihrer Sängertätigkeit treten sie verhältnismäßig selten in Erscheinung. In der Mehrzahl der Fälle werden sie als Sängerinnen den Himmelsrichtungen

---

beiden Geiern« auf die *Mr.t*-Göttinnen beziehen, ist trotz des einmaligen »Geier«-Determ. beim *Mr.t*-Namen unwahrscheinlich; es handelt sich sicher um die Kronengöttinnen, s. S. 212. In späteren Zeiten trägt auch die unteräg. *Mr.t* gelegentlich die Geierhaube, s. Reisner, in: JEA 5, 1918, 104, Tf. 14.

[13] S. S. 212. So evident, wie Otto, a.a.O., 26 f. sagt, ist die Gleichsetzung nicht: »Es handelt sich um die oberägyptische Meret-Priesterin, die in der Rolle der Nechbet auftritt«. Denn *Mr.t* wird stets mit dem von Nechbet völlig losgelösten »Goldhaus« in Verbindung gebracht. Bonnet, RÄRG, 457, äußert sich vorsichtiger.

[14] Bakir, The Cairo Calandar No. 86647, 15, rto V 3, als mythologische Begründung, warum der an diesem Tag Geborene an Blindheit sterben wird. Vermutlich denkt man hier assoziativ an die *mr.t*-Himmelsaugen oder an die Blindheit des Harfners.

[15] Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit II, 1018, Anm. 1645; Quibell, Hierankonpolis I, Tf. 38; Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, 53; zum gefährlichen Aspekt der Nechbet s. auch die späteren »sept paroles de Nekhabit«, s. Capart, in: CdE 15, 1940, 21 ff.

[16] Bakir, a.a.O., 21; vgl. Derchain, Elkab I, 15. 30 (Doc. 35).

[17] Eine Aufzählung ist jedoch nicht auszuschließen, s. Assmann, LL, 315; Otto, a.a.O., 27.

[18] KO I, Nr. 69, s. S. 73; vgl. KO I, Nr. 116: »Es ist die Tefnut, wenn sie aus *Kns.t* kommt, indem sie sich mit ihrem Bruder vereinigt, dem *sw3ḏ-b3*.«.

[19] Derchain, Elkab I, 15 ff., 69 ff.

bzw. Ober- und Unterägypten zugeordnet. Das bislang älteste bekannte Beispiel für ihre Ausdeutung als Landesgöttin stammt von der Dendera-Kapelle des Mentuhotep *Nb-ḥp.t-Rʿ*[20]. Sie werden dort bei der »Vereinigung der beiden Länder« neben Horus, dem Vertreter des Südens, und einem weiteren Gott, wohl Seth[21], dem Vertreter des Nordens, in der für sie typischen Geste dargestellt. Statt ihrer treten z.B. auf dem Sockel der Amunsbarke im Chonstempel die Ost- und Westgöttin auf[22].

Auf den mit goldenen Einlagen geschmückten Sockeln der Amun-Re-Kamutef-Bronze (BM 60042), die in die Zeit Anchnesneferibres datiert ist[23], kommen sie gleichfalls zusammen mit dem Ritus der »Vereinigung der beiden Länder« vor (Tafel XIV). Auf der Rückseite des kleineren Sockels wird das Sonnenkind mit Sonnenscheibe und Szepter auf einer -förmigen Basis abgebildet, unter der zwei Nil-Götter das *zmꜣ*-Symbol verknüpfen. Hinter ihnen befinden sich als Zeichen für »Gesundheit« und »Frische« zwei *wꜣḏ*-Stengel. Daneben strecken die ober- und unterägyptische *Mr.t* dem neugeborenen Gott die beiden Arme begrüßend entgegen. Sie halten je ein *wḏꜣ.t*-Auge[24] in den Händen, das sowohl als das dem Sonnengott zukommende »heile Auge« (Opfergabe) als auch als ein den *Mr.tj* eigener Aspekt zu deuten ist, der von ihrer gelegentlichen Angleichung an die *mr.tj* »Himmelsaugen« herrührt. Das Bild wird von einem »gestirnten Himmel« und den als »Himmelsstützen« dienenden *wꜣs*-Szeptern eingerahmt. Auf dem darunter befindlichen zweiten und größeren Sockel wird die »Ländervereinigung« noch einmal von Horus und Thot vorgenommen. Die Pendant-Darstellung des kleineren Sockels auf der Vorderseite zeigt ein ähnliches, zum Doppelkönigtum gehörendes Motiv: Die beiden geflügelten Kronengöttinnen beschützen die Kartusche des Götterkönigs. Zwar sind auch hier die *Mr.tj* als Adoran-

---

[20] Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 22 f., Fig. 6, Tf. 5; s. auch Gardiner, in: JEA 30, 1944, 25.

[21] Die Darstellung des Gottes wird der Verfolgung in der Amarnazeit zum Opfer gefallen sein. Bei der Beischrift der nördlichen *Mr.t* ist wohl das -Zeichen in zu verbessern.

[22] Schott, in: ZÄS 73, 1937, Tf. 4 c.

[23] Leclant, Mélanges Maspero I, 4, 89 f.; Arundale/Bonomi, Gallery of Antiquities. Selected from the British Museum I, 6, Tf. 3, Fig. 4 (undeutliche Sockelabbildungen); Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun, ÄA 37, 1981, I, 224 ff. (P 24), Tf. 20. 21. Die Photographien verdanke ich Herrn E. Graefe; für die Publikationserlaubnis danke ich Herrn T. H. James.

[24] Tf. IV a; Graefe, a.a.O., Tf. 21 b; ders., a.a.O., 227, betont die Funktion der *Mr.tj* als »Himmelsstützen« zu sehr, vgl. auch die Sockeldarstellungen mit je einer *Mr.t* auf dem »Pantheon Kassel« (Südseite: oberägyptische *Mr.t* mit dem die Maat der *Nḥm.t-ʿwꜣj* darbringenden König; Nordseite: unterägyptische *Mr.t* mit König vor Ptah), s. Antje Krug, Ägyptische Kleinkunst, Kataloge der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel Nr. 3, Kassel 1971, 21, Tf. 2.

tinnen des neu erscheinenden Gottes aufzufassen, die zweimalige Wiedergabe des *zmꜣ-tꜣ.wj*-Motivs im Verein mit der Pendant-Darstellung und den sich anschließenden »Nil«-Bildern legt aber ihre Deutung als Landesvertreterinnen nahe. Mythologisch gesehen ähnelt es stark dem Motiv der Barkenuntersätze: Der über den Sockeln sich erhebende Amun-Re wird von den Repräsentanten Ober- und Unterägyptens empfangen.

Die Vorderseite des größeren Sockels nimmt ebenfalls eine Darstellung mit *Mr.t*-Göttinnen ein. Sie wird wie die der Rückseite durch den »Himmel« und die »Stützen« eingerahmt. Im Mittelpunkt der Szene hebt ein nach rechts schreitender Gott die Sonnenbarke empor, während rechts und links von ihr die beiden *Mr.tj* die Arme im *ḫn*-Gestus ausstrecken, der den Gebärden der vier »Himmelstützen«-Personifikationen gr.-röm.Zt. ähnelt; zwischen ihnen und dem Barkenträger kommt in abgekürzter Form das Motiv der anbetenden (*dwꜣ*) Sonnenpaviane vor[25]. Zwar steht dabei wie auf ähnlichen Darstellungen in den Bahria-Gräbern[26] die Vorstellung von der Adoration der aufgehenden Sonne im Zentrum, daß diese aber von der ober- und unterägyptischen *Mr.t* vollbracht wird, weist ebenso wie die Zuordnung der beiden Landeshälften zu Horus und Thot auf dem Pendant auf ihren zusätzlichen Aspekt als Landesgöttin hin.

Auf dem Granitsockel des Atlanersa-Altars aus Gebel-Barkal[27] verkörpern die rechts und links neben dem »seinen Vater« stützenden König — bei inhaltlich ähnlichen Sujets[28] — vor allem den bei der Epiphanie des Amun anzustimmenden Kultgesang, was aus ihrer Beischrift deutlich hervorgeht: »Hüte dich Erde, der Gott kommt! Viermal«[29]. Auch die die *twꜣ-p.t*-Szene einrahmenden Worte der beiden *Mr.t*, mit denen eine recht gewaltsame »ober-« und »unterägyptische« Aufteilung vorgenommen wurde, beweisen, daß ihre Funktion als Sinnbild des vereinigten Landes

[25] Zum gleichen Motiv — mit kniendem Schu, der die Sonnenbarke hochhält — s. den »Kreuzband«-Sarg (P 621) S. 178, Anm. 160.

[26] PM VII, 305 ff., Pfeilerhalle (8); Fakhry, Baḥria Oasis I, 75, Fig. 34, Tf. 28; ders., Oasis of Egypt II, 147, Fig. 73; zur Achtheit der Paviane, die als Urgötter von Hermopolis gedeutet werden, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter, § 85; Parlebas, in: ZDMG Suppl. III, 1 (XIX. Deutscher Orientalistentag), 1977, 36. Vgl. auch die ähnliche Darstellung: Fakhry, Baḥria Oasis I, 138 f., Fig. 109, 110, Tf. 39; ders., in: ASAE 40, 1940, Tf. 124.

[27] Dunham, The Barkal Temples, Tf. 30, 31; Reisner, in: JEA 5, 1918, 104, Tf. 14.

[28] Die »Westseite« zeigt wiederum die Vereinigung der beiden Länder durch Horus und Seth sowie den himmelstützenden König, die anderen Seiten über der »Ländervereinigung« die von der jeweiligen *Mr.t* und dem König angeführten Seelen von *P* und *Nḫn*, das übliche Motiv der Barkenuntersätze, s. S. 178. Zum Zusammenhang der *zmꜣ-tꜣwj*-Szenen mit dem *twꜣ-p.t*-Motiv s. Kurth, Den Himmel stützen, 116 f.

[29] Zu dieser einleitenden Formel des *ḫn*-Ritus s. S. 23.

nur sekundärer Art ist: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*[30]: 'Amun-Rasonther auf dem Reinen Berg (Napata), komm, damit du diesen deinen schönen Sitz (*p*) siehst', — Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'den dein Sohn, den du liebst, der Sohn des Re, Atlanersa, dir gestiftet hat, damit du zufrieden bist über das, was er dir getan hat, — er möge ewig leben'«. — »Worte zu sprechen von Amun-Rasonther vor seinem Sohn, den er liebt, Atlanersa: 'Ich gebe dir Ober- und Unterägypten als Entgelt (lies: *m jsw*) für dieses Denkmal aus Granit ...'«[31].

Seit dem NR werden die *Mr.t*-Göttinnen in einer ober- und unterägyptischen Version immer dann wiedergegeben, wenn theologische, gelegentlich wohl auch künstlerische Gesichtspunkte eine symmetrische Komposition erforderlich machen[32]. Bei ihrem häufigen Auftreten in den Hebsed- und Opferläufen und als göttliche Harfnerinnen werden sie zumeist in antithetischer Anordnung abgebildet. Sie vertreten dabei die beiden Landeshälften, ohne jedoch ihre Kardinaleigenschaft, die einer Sängerin und Begrüßerin, aufzugeben. Auf den ersten Blick scheint es, daß solche spiegelbildlichen Entsprechungen auf beiden Seiten einer Mittelachse durch das Dogma von einem ober- und unterägyptischen Königtum ausreichend begründet sind, doch hat die Symmetrie darüber hinaus noch einen anderen Aspekt: Sie ist gleichzeitig auch Ausdruck der Ruhe und überzeitlichen Seins. In der ägyptischen Kunst hat die Erkenntnis, die Dagobert Frey[33] bei der Untersuchung der Symmetrie in der abendländischen Kunst gewonnen hat, m.E. ebenso Gültigkeit: Symmetrische Komposition hebt das Geschehen als zeitlichen Ablauf auf und leitet aus dem Zeitlichen in die Sphäre reinen Seins über. Sie ist damit besonders geeignet, den im ägyptischen Denken vorherrschenden mythischen Zeitbegriff zu veranschaulichen[34].

---

[30] Die Beischrift beginnt ausnahmsweise bei der unteräg. *Mr.t*.

[31] Reisner, a.a.O., Text C, D, E, F.

[32] Zum Gestaltungsprinzip der Symmetrie im Tempel, s. Derchain, in: CdE 37, 1962, 36; Kurth, Den Himmel stützen, 112; Cauville, La théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 69 f., 178; Hornung, in: LÄ VI, 130 f.

[33] Zum Problem der Symmetrie in der bildenden Kunst, in: Studium Generale 2, 1949, 271 ff.; wiederabgedruckt in: Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, hg. von Gerhard Frey, Darmstadt 1976, 244 ff. Auch in der abendländischen Kunst handelt es sich nicht nur um spiegelbildlich gleiche Bildhälften, sondern auch um symmetrische Entsprechungen ähnlicher, gleichartiger oder gleichwertiger Erscheinungsformen; zur Vermeidung strenger Symmetrie durch Abweichungen im Detail, der »Symmetrophobia« (Wilkinson), s. jetzt Hornung, Zur Symmetrie in Kunst und Denken der Ägypter, in: Ägypten — Dauer und Wandel, SDAIK 18, 1985, 71 ff.

[34] Dies gilt nur für die rechts und links einer Mittelachse, etwa eines Weges, angeordneten Szenen auf Architraven, Torwänden oder dem Sockel, nicht jedoch für Darstellungen, wo die *Mr.tj* mit dem zeitlichen Ablauf des Sonnenlaufs verbunden sind: Dort gibt man sie zwar auch »symmetrisch«, rechts und links der Barke, wieder, aber in einer einzigen Szene.

Bei den auf das Sanktuar ausgerichteten Ressortgötterprozessionen der gr.-röm.Zt. erwecken die *Mr.t*-Göttinnen durchaus auch den Eindruck von Landesgöttinnen, da sie mit anderen Landesrepräsentanten wie dem König im entsprechenden Ornat und dem jeweiligen Nil zusammen auftreten, zumeist an deutlich hervorgehobener Stelle[35]. Besonders augenfällig ist diese Funktion bei der Kanopenprozession im mittleren Raum des südlichen Osirisheiligtums auf dem Dach des Hathor-Tempels von Dendera[36]. Nicht nur die Reihenfolge der Götter — *Mr.t* erscheint hinter dem König, jedoch vor Hapi und Upuaut —, sondern ihre und des Königs Beischriften bestätigen ihre Funktion als Vertreterin des jeweiligen Landesteils. Die Überweisungsworte des Königs lauten in der oberägyptischen Version[37]:

> »Ich bringe dir die Städte und Gaue entsprechend (*r*) deinen Gliedern (*ˁw.t*), indem die Götter deinem Leib (*ḥˁ*) als deiner geheimen Gestalt (*sšt3*)[38] zugewiesen werden, dem Gottesleib (*ḥˁ-nṯr*) als Gaugötter in ihrer wahren Gestalt (*qj*)[39].« — »Ich bringe dir die gesamte Göttergemeinschaft von Oberägypten (*psḏ.t n t3 šmˁw r ḏr=s*), deinen Gottesleib (*ḥˁ-nṯr*), indem sie versammelt sind an ihrem Platz[40].«

Die Rede der »oberägyptischen *Mr.t*, der Herrin des Goldhauses«, deren Funktion beim Bereiten der Osiris-Figur weitgehend mit der der Schentait/Isis übereinstimmt[41], enthält freilich eine bedeutende Modifikation gegenüber dem einfachen ober- und unterägyptischen Gau-Schema: Sie ist nicht nur für Oberägypten, sondern auch für Nubien (*t3 ztj*) zustän-

---

[35] KO I, Nr. 69, 116; Opet I, 207 (17), 227 (17).

[36] DGI III, 55,41; Chassinat, Le Mystère d'Osiris, 26. 195. 624; Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten, 39 f.; s. auch A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis, BdE I, 1975, 216 ff.; Vernus, Athribis, 264 ff.; El-Sayed, La déesse Neith de Sais, BdE 86, 1982, II, 564; Beinlich, Die »Osirisreliquien«, ÄA 42, 1984, 80 ff.

[37] DGI III, 55; MD IV, 58 a; Dümichen, Zur Geographie des alten Ägypten, 58; Chassinat, Le Mystère d'Osiris, 26; Beinlich, a.a.O., 88 f.

[38] Im Unterschied zu Beinlich, a.a.O. (»Mysterium«), nehme ich an, daß *sšt3* »das Götterbild« im Tempel meint, möglicherweise wie in der großen Choiak-Inschrift Kol. 25 (7), den aus *nbw*-Getreide, Sand und Wasser zusammengesetzten »Kornosiris«, dessen Bestandteile die Gaugötter als Inhalt ihrer Kanopen darbringen, s. Chassinat, a.a.O., 253.

[39] *qj* meint ganz konkret das »Aussehen«, s. Hornung, Der Mensch als »Bild Gottes«, in: Otto Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 142 f.

[40] Constructio ad sensum.

[41] S. unten S. 243; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 21 ff., bes. 33 f. In MD IV, 58 a; DGI III, 54 heißt es von der Schentait, daß sie »das *nbw*-Getreide sprießen läßt (*sq3<.t> nbw*)«, »das *nbw*-Getreide vom Abend bis zum Morgendämmerung verklärt (*s3ḫ<.t>*)« und »ihren Bruder in seiner Form als Mumie im *Ḥw.t-nbw* verjüngt (*srnp<.t> sn=s m s3ḥ ḫnt Ḥw.t-nbw*)«; die »oberägyptische *Mr.t*« trägt ähnliche Epitheta *s3ḫ<.t> sn=s m 3ḫ.w tp-r3=s* »die ihren Bruder mit verklärenden Sprüchen verklärt« und *jj<.t> nbw q3<.t> b3.w* »die das *nbw*-Getreide kommen läßt, mit großen *B3.w*«, anders Beinlich, a.a.O., 91 (»kraftstrotzend«, auf das *nbw*-Getreide bezogen).

dig, während bei der unterägyptischen *Mr.t* und beim unterägyptischen Upuaut alle 42 Städte und Gaue Ägyptens als Gaben genannt werden. Zwar werden die nubischen Gaue bei den einzelnen Götterfiguren der Prozession nicht mehr erwähnt, sie sind aber wohl ideell inbegriffen. Anderenorts sind die Personifikationen nubischer Gaue mit ihren kostbaren Gaben in den Dienst des Osiris (und der Isis) gestellt[42], so daß man auch hier mit einem theologischen Anspruch auf Nubien als einer Domäne des Osiris rechnen kann. Die Randzeile der oberägyptischen *Mr.t* lautet[43]:

> »Ich bringe dir Nubien (*t3 ztj*) zusammen mit Oberägypten (*t3 šmʿw*). Das *nbw*-Korn ist dein Leib in den Städten und Gauen; sie lassen den Leib deiner Majestät dauern, wenn du in Dendera weilst (*ḥtp.tj*), indem du ewig lebst.«

In der unterägyptischen Version setzt die Beischrift des Königs die Gaugötter und ihre Kanopen mit den »Person-Konstituenten« des Osiris und seinen Bildern gleich[44]:

> »Ich bringe dir die Gaue und Städte: Sie sind dein Leib (*ḥʿ*); mit dir ist dein Ka. Ich bringe dir deinen Namen, deinen Ba, deinen Schatten, deine (sichtbare) Gestalt (*qj*) und dein (geheimes) Prozessionsbild (*sšmw*) der Städte und Gaue[45].« — »Ich bringe dir die Götter (*ḏrtj.w*) miteinander (*dmḏ m zp*): Alle deine Glieder (*ʿw.t*), sie sind vereint ... für das *Ḥw.t-nbw*.«

In der Rede unterägyptischen *Mr.t* wird auf das ganze Land verwiesen[46]:

> »Ich bringe dir die 42 Städte und Gaue: Sie sind dein Leib. Gegründet wurde dir das ganze Land als dein Aufenthaltsort, an dem du wandelst (*m bw ẖrj=k šm=k jm*)[47]. Ich bringe dir den Gottesleib (*ḥʿ-nṯr*), damit du lebst (*ʿnḫ.tj zp 2*)[48]!«

Obwohl in der äußeren Aufteilung der Prozession die ideelle Zweiteilung des Landes beibehalten wird, verliert der Aspekt der *Mr.t* als Ver-

---

[42] Junker, Philae I, 271 ff. (Osiris); 263 ff. (Isis).

[43] Beinlich, a.a.O., 90 f.; DGI III, 55; MD IV, 58 a.

[44] Beinlich, a.a.O., 146 f.; DGI III, 41; MD IV, 58 b; Chassinat, Mystère d'Osiris, 26. 195.

[45] *qj* und *sšmw* »das (in einen Schrein eingeschlossene) Prozessionsbild« werden hier m.E. gegenübergestellt; zu *sšmw* s. Boyo Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, ÄUAT 7, 1984, 40 ff. Beinlich, a.a.O., übersetzt: »... dein Wesen und deine Kultform der Städte und Gaue«; El-Sayed, La déesse Neith de Sais, BdE 86, 1982, II, 565: »ta figure et ta forme (dans) les villes et les nomes«.

[46] Beinlich, a.a.O., 148 f.; DGI III, 41.

[47] Beinlich, a.a.O., liest *ẖ(3).t* »Körper« und übersetzt: »... das ganze Land als Ort deines Körpers, du gehst ..., ich bringe dir die Gottesglieder, lebend zweimal.«; Chassinat, a.a.O., 915, übersetzt *m bw ẖrj=k* »qui es sous ta dépendance«.

[48] Ob Pseudopartizip des Wunsches oder Umstandsform vorliegt, kann ich nicht entscheiden.

körperung der jeweiligen Landeshälfte an Bedeutung. In den Choiak-Mysterien versinnbildlicht das traditionelle Schema nämlich die Teilhabe eines jeden Gaues an Osiris. Im Vordergrund steht die Vorstellung von einer Einheit des ägyptischen Kulturkreises (einschließlich Nubiens), die von dem Mythologem des durch die Gaue gebildeten Gottesleibes bestimmt wird. Die aus der Fiktion des Doppelkönigtums entstandene Zweizahl der *Mr.tj* fügt sich nicht ohne weiteres in dieses Mythologem ein, zumal eine andere Funktion der *Mr.t*, die einer »Verklärerin« im »Goldhaus«, hinzutritt. Die *Mr.t*-Göttinnen fungieren nur insofern als Landesgöttinnen, als beide zusammen die Gesamtheit des ägyptischen Landes repräsentieren, wobei die Zuordnung zu den jeweiligen Landesteilen zugunsten der dominanten Einheitsvorstellung vernachlässigt wurde.

Als Vertreterinnen von Ober- und Unterägypten fungieren beide *Mr.t*-Göttinnen ferner im Zusammenhang mit dem Aufschreiben der Regierungsjahre des göttlichen Kindes in den Mammisis, das den König substituiert. Zweimal erscheint auch eine einzelne *Mr.t*, jedoch mit einer »ober- und unterägyptischen« Kombination der Epitheta. Sie hält zwei Jahresrispen in den Händen und ist mit der Verleihung von Sedfesten und Regierungsjahren an den König befaßt.

Auf zwei antithetisch angeordneten Szenen auf der Innenseite des Türsturzes am Tor zum Sanktuar des römischen Mammisis in Dendera[49] sind auf der rechten (Süd-)Seite Ihi und Hathor dargestellt, denen die Gottheiten Thot, »der zweimal Große (*ꜥꜣ ꜥꜣ wr*), der Herr von Hermopolis, der Herr der Hieroglyphen und das Herz des Re in Dendera«, Nechbet von Elkab, die oberägyptische *Mr.t* und der König gegenüberstehen. Thot schreibt die Annalen mit einem Griffel auf die Jahresrispe für Ihi ein, an ihr hängt ein Hebsed-Symbol herab: »Ich schreibe dir die Annalen in Form von Millionen Sedfesten (fest)!«[50] Nechbet bringt ihm die weiße Krone dar, hinter ihr hat »die oberägyptische *Mr.t* am 'Sitz der Herzensfreude'[51], die 'Höhle, die den Göttern die Ka-Speisen überweist' (= Speiseröhre),[52]« die Arme im *ḫn*-Gestus erhoben, während der König das Opfer überweist. Auf der linken (Nord-)Seite sind Harsomtus und

---

[49] Daumas, Mammisis de Dendara, 96-97,6; Tf. 57; PM VI, 104; A.-P. Zivie, Hermopolis et le Nome de l'Ibis, BdE 66/I, (1975), 212 f. (Doc. 77).

[50] *zš=j n=k gnw.t m ḥḥ n ḥb-sd*. Zum Aufschreiben der Regierungsjahre und der gelegentlich mit der Ischedbaum-Szene kombinierten »Verleihung von Sedfesten« durch Götter an den König s. Helck, in: ZÄS 82, 1957, 121. 131 f. Hier liegt eine Vermischung der Szenen »Einkerben der Annalen« und »Verleihung von Sedfesten« vor.

[51] *Js.t-ꜣw.t-jb* ist ein häufig belegter Sakralname Denderas, s. Gauthier, DG V, 69, der auch im Verzeichnis der Namen Denderas vorkommt, CD VI, 166,4; MD II, 16 b, 2.

[52] *ṯpḥ.t-wḏj.t-kꜣ.w* gehört zu den »Kehle«-Bezeichnungen der mit Maat gleichgesetzten *Mr.t* und bildet auch ein Epitheton der mit Maat gleichgesetzten Hathor, s. S. 120, Anm. 102.

Isis die Opferempfänger, und Thot, der zweimal Große, der Herr von Hermopolis, der die beiden Genossen trennt[53], der die Götter zufriedenstellt«, die Kronengöttin *W3ḏj.t*, die unterägyptische *Mr.t* und der König die Spender. Die »unterägyptische *Mr.t* im *pr-ḥꜥj*[54], die das unterägyptische Reichsheiligtum (*pr wr*) mit Freude erfüllt«, weist durch ihre Epitheta einen eindeutigen Bezug zum Sedfest und zum unterägyptischen Landesteil auf, während bei der oberägyptischen *Mr.t* derjenige zu Dendera (*Js.t-3w.t-jb*) und Maat-Hathor ausgedrückt wird.

Dem mit *Mr.t* verbundenen Vorstellungskomplex »Hebsed« und »lange Regierungszeit«, der sich in den klassischen Hebsed-Lauf-Darstellungen niederschlägt, die jedoch in gr.-röm.Zt. auf die osirianische Interpretation beschränkt sind, entspricht nun eine neue Ikonographie: *Mr.t* wird mit Jahresrispen in den Händen dargestellt, an denen die Hebsed-Symbole hängen, oder in der Beischrift werden das Sedfest und die lange Regierungszeit erwähnt.

In einem Milchopfer an Harpokrates, das mit dem Motiv »Aufzucht zum Königtum« verbunden ist, wird *Mr.t* auf der Außenwand des Naos im Geburtshaus von Philae zusammen mit zwei Harpokrates-Formen dargestellt, denen der König (Tiberius) zwei Krüge Milch darbringt[55]. *Mr.t* steht hinter beiden Göttern mit zwei Jahresrispen. »Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin von *Snm.t* (Bigge), die Fürstin (*ḥnw.t*) ..., die *Mr.t* ...[56], Millionen von Sedfesten« widmet ihre Rede diesmal Tiberius:

> »Nimm dir die Jubiläen entgegen, empfange die Jahre; erhalte das Königtum des Re!«

Beim »Überreichen des großen Opfers« an Isis durch Ptolemaios VI. im Torraum im Westturm des Großen Pylons von Philae ist *Mr.t* hinter Isis, Horus, Hathor und Harpokrates dargestellt[57]. Sie hält wiederum zwei Jahresrispen in den Händen, die jeweils mit einem Hebsed-Zeichen und *ꜥnḫ-ḏd-w3s*-Symbol geschmückt sind. Ihre »unterägyptische Wappenpflanze« entspricht ihrem Epitheton *ḫnt-j3bt.t*, das nach *Ṯ3rw* verweist[58]:

---

[53] *wp rḥ.wj* ist das Epitheton des Thot von Hermopolis-Bah (El-Baqlieh), des »unterägyptischen« Thot, es wird durch das folgende *sḥtp nṯr.w* weiter ausgeführt, s. Zivie, a.a.O.

[54] Mit *pr-ḥꜥj* (*ḥꜥꜥ*) ist hier ein Gebäudeteil gemeint, in dem Hebsedzeremonien stattfinden; daneben bezeichnet *pr-ḥꜥj* den Palast von Molqata und einen in Tell el-Amarna s. Wb III, 40,7; und möglicherweise den königlichen Palast s. Blackman/Fairman, in: JEA 36, 1950, 73 f.; O'Connor, in: LÄ III, 1175 mit Anm. 24; M. A. Leahy, Excavations at Malkata and The Birket Habu 1971-1974, Egyptology Today, Nr. 2, IV, 2 (*ꜥḥ n pr-ḥꜥj*).

[55] Junker/Winter, Philae II, 318 f.

[56] Ein weiteres *Mr.t*-Logogramm ist deutlich erkennbar, davor und danach ist der Text zerstört.

[57] Junker, Philae I, 263, Abb. 154, s. S. 86 mit Anm. 171.

[58] Zur Göttin *Ḫnt-j3bt.t*, ihrer Gleichsetzung mit Isis und *Mr.t* s. 238.

»Die oberägyptische *Mr.t ḫnt-j3bt.t*, die weibliche Sonne (*Rˁj.t*) der Vorfahren, die Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn behütet mit ihrem Schutz, mit allem Leben, Dauer und Wohlergehen«. Ihre Beischrift deutet auf ihre Wesensverwandschaft mit der Isis-*ḫnt-j3bt.t* hin und erklärt diese für *Mr.t* ungewöhnlichen Prädikate einer weiblichen Sonne, einer Königin, die über der Zeit steht[59], und Schutzgöttin des Kindes. Von *Mr.t* stammt lediglich die Ikonographie und der Bezug auf das Sedfest. Durch die Kombination von spezifisch philensischen mit unterägyptischen Prädikaten wird man in den beiden letzten Szenen die Funktion der *Mr.t*-Isis als die einer Vertreterin des Landes und des Königtums bestimmen können.

---

[59] S. Otto, Gott und Mensch, 92; vgl. die *Mr.t*-Beischriften als Schwellengottheit in Abydos S. 219, Anm. 18-20.

KAPITEL VIII

Die *Mr.tj* als Kronengöttinnen

Der Zugang zu dieser Funktion wird in ihrer seit dem AR üblichen Aufteilung in eine ober- und unterägyptische Form und in ihrer durch den Geierhauben-Kopfputz hervorgerufenen Angleichung an Nechbet zu suchen sein. Dabei muß die Frage, ob auf der kultischen Bühne Mitglieder der *mr.t*-Sängerschaft die Rolle der Nechbet[1] oder anderer Kronengöttinnen — etwa der »beiden Mütter in *Nḫb*« — übernommen haben[2], aus Mangel an Quellen offen bleiben.

Im MR identifiziert man in den »Hymnen an das Diadem der Pharaonen« (13,3 f.) die beiden Kronen selbst, wenn auch nur in einem Wortspiel, mit der ober- und unterägyptischen *Mr.t*: »Siegle die eine an die andere, daß sie beide gebunden seien (*mr*) an deinen Leib in ihrem Namen 'ober- und unterägyptische *Mr.t*'«[3]. Diese Namensformel scheint ad-hoc gebildet zu sein, möglicherweise greift sie die — in Vergessenheit geratene — Grundbedeutung von *mr.t* »die (durch Gesang) verbundene Gruppe«, »die Sängerschaft« wieder auf.

Die Zweizahl der Kronengöttinnen und der *Mr.tj* bildet auch den Ausgangspunkt für Schilderungen wie die des 15. Kapitels des Totenbuches und seiner Varianten im Begrüßungslied des Sonnengottes am Morgen, wo man dem göttlichen Kind nach dem Vorbild des königlichen zwei Kronengöttinnen als Wärterinnen und Ammen zur Seite stellt[4]:

> Re anbeten bei seinem Aufgang
> im östlichen Lichtland des Himmels ...
> Gegrüßet seist du, der im Urwasser aufgeht,
> der die beiden Länder erleuchtet, nachdem er hervorgetreten ist.

---

[1] So Otto, Studia Aegyptiaca I (AnOr 17), 1938, 27; zur Geierhauben-Tracht im AR s. S. 20.

[2] Vgl. dazu CT I, 281 d-f, wo neben den »Herrinnen (*nb.tj*) von *Dp*« von den »beiden Müttern in *Nḫb*« die Rede ist; vgl. die Göttin *Ḥwr.t*, eine Form der Nechbet; s. Goyon, La confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 70 mit Anm. 230; ders., Les Dieux-gardiens et la genèse des temples I, 58. Zu einer möglichen Angleichung an Nechbet vgl. auch die (mir nicht nachprüfbare) Schreibung, Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie, 65. 84.

[3] Erman, APAW 1911, 43, s. S. 169.

[4] Otto, a.a.O.; Assmann, LL, 315, 319 (III 4); ders., Re und Amun, OBO 51, 1983, 69; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1, Mainz 1983, XXVII; andere Varianten von der 19. Dynastie an haben statt *rmn dwȝ* »anbeten«, s. Text 21.10; 24.11; 262.11.

Dich preist die versammelte Neunheit,
die beiden Herrinnen und die *Mr.tj* ziehen ihn auf (*rnn sw*),
den schönen, geliebten Jüngling;
wenn er aufgeht, lebt die Menschheit.

Explizit mit Nechbet und Wadjit verbindet man die *Mr.tj* jedoch erst in den Sockeltexten des Opettempels und in Kom Ombo[5].

Das Aufziehen des Königskindes, das nach alter Auffassung durch die Landes- und Kronengöttinnen geschieht, fällt in gr.-röm.Zt. in das Ressort der *Mr.tj*. Ptolemaios III. weist auf der östlichen Laibung des Euergetes-Tores u.a. die Prädikate auf: »Der gute Gott, den die *Mr.t* gewartet (*mnꜥ*) hat, den die Goldene zum Herrn der beiden Länder aufgezogen hat, der Sohn des Re Ptolemaios, geliebt von Nephthys, der Gottesschwester«[6]. Analog zum Königskind schützen die *Mr.tj* auch das Götterkind, so den Hathor-Sohn Ihi in Dendera[7]: »Das Kind der Horizontischen (Hathor) ... Das Sistrum ist in seiner rechten, das Menit in seiner linken Hand. Er erfreut (*sḥtp*) seine Mutter mit dem, was sie liebt. Er sitzt auf dem nördlichen Thron mit seinem Schmuck. Amulette aus *nṯ*(?)[8] sind an seinem Hals. Die *Mr.tj* umgeben ihn und schützen seine Glieder. Es schließen sich (*sbḫ*) die Flügel um ihn zu seinem Schutz.«

Selbst noch in röm.Zt. wird unter den zahlreichen Personifikationen und Ressortgottheiten von Medamud »die oberägyptische *Mr.t*« als diejenige aufgeführt, in deren Zuständigkeit die Kronen fallen[9]:

»Es kommt der König Autokrator Cäsar Nerva, Sohn des Re Trajan ... zu dir, [Month-Re, Herr von] Theben, Stier in Medamud. [Er bringt] dir die oberägyptische *Mr.t* mit ihren zahlreichen Kronen für deine Stirn ...[10]. Denn du bist das ehrwürdige Kind mit lebendigem Glanz (*ꜥnḫ msḫꜥ*), das seine Mutter (scil.: den Himmel) durchquert mit seiner Kraft ...«[11]

»Die oberägyptische *Mr.t*« sagt:

»Ich empfange deine Majestät (scil.: Month-Re) allmorgendlich in der Achet.«[12]

---

[5] Opet I, 207, 227; KO I, Nr. 69, 116; s. S. 68 ff.

[6] Urk. VIII, Nr. 117; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 71; vgl. die vorausgehende Inschrift: »Der gute Gott, der zum Herrn geboren wurde (*ms r nb*), den die beiden Schwestern in Buto aufgezogen haben ..., geliebt von Isis, der Großen, der Gottesmutter«.

[7] CD V, 157,7-9, Tf. 443. 447 (Fries); MD III, 32 c-d, Eulogie auf Ihi.

[8] Vielleicht *nṯ* zu lesen, Wb II, 357,10, ein Material, das zum Füllen des gesunden Auges verwendet wird; Brugsch, Thesaurus, 41 (Dendera); Harris, Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals, 212.

[9] Drioton, Fouilles de Médamoud (1925), Inscriptions, FIFAO 3, 61 f., Nr. 132.

[10] Lücke.

[11] Vom Rest ist nur *twꜣ* erkennbar.

[12] Achet ist hier wohl eher die Bezeichnung des Tempels, s. Brunner, Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln, in: Archäologie und Altes Testament, Fs Galling, 1970, 31 f., als die Stelle, an der die Sonne über dem Ostgebirge aufgeht. Zur *ꜣḫ.t* als dem Sanktuar, wo die mit den *Mr.tj* eng verwandten Hathoren sich aufhalten, s. Daumas, in: RdE 8, 1951, 41; vgl. auch ihre Funktion als Schwellenschutz-Gottheiten im Sethos-Tempel von Abydos; s. S. 218 f.

Zur Erhaltung des Kronen-Aspekts der *Mr.tj* mag auch die »Auge-Schlange-Uräus-Metaphorik« in gr.-röm.Zt. beigetragen haben, wenn auch meist durch die verschiedenen Determinative zwischen *mr.tj* »Himmelsaugen«, »Uräen« und den *Mr.t*-Göttinnen unterschieden wurde[13].

Im Hymnus auf Nephthys aus dem von Antoninus Pius erbauten Tempel in Komêr wird ungewöhnlicherweise die oberägyptische *Mr.t* als Erscheinungsform der Nephthys angerufen und mit der »unterägyptischen *Wnw.t*, dem Auge des Re, der Herrin der Schönheit, die auf dem Scheitel des Re erstrahlt« gleichgesetzt[14].

---

[13] S. S. 7 f.

[14] Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 (Z. 28).

KAPITEL IX

Der transitorische Aspekt der *Mr.t* und ihre Schwellenschutz-Funktion

Darstellungen begrüßender *Mr.t*-Göttinnen bei Hebsed- und Opferläufen sowie harfespielender bei Wein-, Bier- und Kranzopfern finden sich vornehmlich auf Architraven der Tempeltore, auf Pylonen und Durchlässen aller Art. Sie kommen dort nicht nur auf der Schauseite für den Eintretenden vor, sondern auch auf der Mauerdicke und auf der Rückseite. Gewöhnlich wird eine antithetische Anordnung gewählt, doch kann *Mr.t* auch allein, vorzugsweise in einer »oberägyptischen« Version auftreten[1]. Dieser auffallend enge Konnex zwischen *Mr.t*-Darstellungen und Tempeltoren legt die Frage nahe, ob der Göttin über ihre aus den Königsritual erwachsene, zwischen der realweltlichen und götterweltlichen Ebene vermittelnden Funktion hinaus noch eine spezielle »Schwellen-Funktion« zukommt, indem sie den Weg zum Allerheiligsten nicht nur markiert und dem Offizianten durch ihren Willkommensgruß die Nähe des Kultbildes verkündet, sondern auch den Übergang zwischen der Außenwelt und dem Tempelinneren sichert und Störungen vom Kultbild abhält. Ein solcher transitorischer Aspekt, eine Mittler- und Botenrolle auf dem Weg zum abgeschirmten und mit »Strahlkraft« aufgeladenem Kultbild[2],

---

[1] Z.B. Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

[2] S. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 40 ff., der das im Zentrum befindliche, von Korridoren und Türen umgebene Kultbild mit einem Atommeiler vergleicht, wobei aber die verschiedenen »Schalen« die »Strahlung« der Außenwelt verhindern sollen, um die Strahlkraft des Gottesbildes zu umschließen und bewahren. Die »Schalen« oder Zonen besitzen eine abgestufte Strahlungsintensität; je weiter entfernt die Zone vom Kultbild ist, desto mehr Personen haben zu ihr Zutritt. Die auf dem Tempeltor abgebildeten Götter haben häufig eine Mittler-Funktion als ansprechbare Nothelfer und vermittelnde Instanz zur Hauptgottheit, s. etwa den vergöttlichen Weisen Imhotep als »Torgottheit«, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep, 136 f.; 170. Eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen der *Mr.t* und der mesopotamischen *Lamma/Lamassu*: Beide sind eng mit dem Tempeltor verbunden, *Lamma/Lamassu* verschafft als Botin zwischen den Göttern und Menschen den Gläubigen den Zugang zur Gottheit im Tempel und dient als Fürsprecherin; die Geste der ausgestreckten, leicht angewinkelten Arme mit den offenen Handflächen und dem nach oben gerichteten Daumen stimmt weitgehend mit der der *Mr.t* überein, ebenso der nach außen gerollte Lockenzopf (bei Ansichten im Profil). Diese Ähnlichkeit in der Funktion und Ikonographie beweist freilich nicht, daß irgendeine Abhängigkeit besteht; zur *Lamma/Lamassu* s. D. Foxvog/W. Hempel/A. D. Kilmer, in: Reallexikon der Assyriologie VI, 1980-1983, 446 ff.; A. Spycket, a.a.O., 453 ff.; dies., in: RA 54, 1960, 73 ff., bes. Fig. 1. 2 auf S. 74; Wiseman, The Goddess Lama at Ur, in: Iraq 22, 1960, 166 ff., bes. Tf. 23 a-d. (Die Literatur verdanke ich B. Groneberg.)

könnte ihr aus der musikalischen Betätigung als Rezitatorin, Sängerin und Harfnerin erwachsen sein, die apotropäische Funktion wäre ihr wegen des apotropäischen Charakters der Musik im allgemeinen und besonders bei den Besänftigungsriten zugefallen[3].

Das Tor des ägyptischen Tempels ist nicht wie in anderen Kulturen von vornherein heilig, lediglich die auf ihm angebrachten Reliefs sind es, wenn sie als ansprechbare und gebetserhörende »Schatten«(-Bilder) der im Tempelinnern und dem Gläubigen unzugänglichen Götter verstanden werden[4]. Mit dem Durchschreiten der Tempeltore verbindet man auch nicht die Vorstellung einer mythischen Wandlung, einer Katharsis oder stufenweise Erlösung. Denn das Durchschreiten der Tordurchgänge war nur einer exklusiven Priesterschicht gestattet[5]. In erster Linie diente das Tor als Erscheinungspforte für die Gottheit. Den Weg des Götterbildes von innen nach außen zu eskortieren, war deshalb die wesentliche Funktion der *Mr.t*-Darstellungen.

Obwohl der Offiziant, d.i. der König, auf seinem Weg zum Allerheiligsten nicht verschiedene Stufen einer irreversiblen mythischen Wandlung durchläuft, so muß er doch in der Nähe des Sanktuars kultisch legitimiert, d.h. »rein«, sein. Die Texte, die sich auf den König beziehen, enthalten Bestätigungen, daß dieser rein und frei von Sünde sei. Sie unterscheiden sich damit von den auf Nebentoren angebrachten »Reinheitsvorschriften« für einfache und mittlere Priester, die Vorschriften und Befehle enthalten[6]. Die Reinheit des Königs war wohl zu sehr Axiom, als daß sie hätte angezweifelt werden können.

Gibt es nun, abgesehen vom architektonischen Befund am Tempel, weitere Anhaltspunkte, die eine Interpretation der *Mr.t* als »Schwellen-

---

[3] Daß es in Ägypten Türschutzgottheiten außerhalb des jenseitigen Bereichs gegeben haben muß, läßt sich gelegentlich aus funerären Texten erschließen, die ihre Herkunft aus der realweltlichen, zumeist königlichen Sphäre verraten, s. Leclant, Les génies gardiens de Montouemhat, in: Mélanges Strouvé, 1962, 104 ff.; Kees, in: ZÄS 88, 1963, 97 ff.; vgl. das dort genannte »Tor der Seschat« mit dem Vorkommen der Seschat — zusammen mit Thot — auf der Vorderseite des Eingangs zur Isis-Kapelle, Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15; s. auch Altenmüller, in: LÄ II, 636 s.v. Götter, apotropäische. Zur apotropäischen Rolle der Musik s. das Schlagen der Bleche durch Isis und Nephthys bei den Stundenwachen s. S. 231 und pBremner-Rhind (Festlieder) 1,4 f., das sicher dem Vertreiben böser Geister dient.

[4] Brunner, Die Rolle von Tür und Tor im alten Ägypten, in: Symbolon N.F. 6, 1982, 37 ff.; George, »Gottesschatten« = Götterbild in Widdergestalt, in: WdO 14, 1983, 130 ff.

[5] Assmann, a.a.O., 41; vgl. Siegler, Die Tore von Kalabsha, in: MDAIK 25, 1969, 139 ff.

[6] Fairman, in: MDAIK 16, 1958, 86 ff.; Alliot, Culte d'Horus, 184 ff.; Gutbub, Textes fondamentaux I, 149 ff.; Grieshammer, Zum »Sitz im Leben« des negativen Sündenbekenntnisses, in: ZDMG Suppl. II, XVIII. Deutscher Orientalistentag 1972, 19 ff.; Junker, Vorschriften für den Tempelkult in Philae, in: Anal. Biblica 12, Studia Biblica et Orientalia, 1959, 151 ff.

(schutz)-Gottheit« erlauben? Sie müßten dann neben der Fürsprache für kultisch berechtigte Personen Drohungen gegen unerwünschte Eindringlinge enthalten. Mit gebotener Vorsicht läßt sich die Frage wohl für das NR bejahen; für die gr.-röm.Zt. sind die Aussagen der Texte sogar eindeutig.

Auf die im funerären Zusammenhang auftretenden *mr(r)w.tj*, die am zweiten Tor des Binsengefildes auf den Toten lauern[7], und die in Gestalt von Schlangen auf den Jenseitswegen erscheinenden *mr.tj*[8], soll hier nicht näher eingegangen werden, da ihre Zusammengehörigkeit mit den *Mr.t*-Göttinnen nicht zu beweisen ist. Auch ihr bislang nur einmal bezeugtes Vorkommen beim Totengericht auf dem Papyrus der Anhai aus der 21. Dyn., bei der beide *Mr.tj* an der Tür des Schreins dargestellt sind, hinter dem Ptah-Sokar-Osiris thront, ist lediglich mit ihrer preisenden Funktion zu erklären[9] und beweist, daß man auch außerhalb der Tempeldekoration die Tür als ihren üblichen Aufenthaltsort betrachtet hat. Die ober- und unterägyptische *Mr.t* stehen vor der Tür des Kioskes und preisen den Gott mit den Worten: »Willkommen in Frieden, du, den die große Neunheit schützt!«[10] und »Im Horizont (Achet) der Ewigkeit gehst du schön auf!« Die Schreintür, die gleichzeitig als Tor zum Jenseits verstanden wird, bildet hier eine Grenze, über die die Worte der *Mr.tj* dringen[11]. Wenn sich hier der transitorische Aspekt auch nur in seiner positiven Seite, dem Willkommensgruß und Preis des Jenseitsherrschers (*ḥrj-jb štj.t nṯr ꜥ3 nb t3 ḏsr*), offenbart, so beweist die Darstellung doch, daß die *Mr.tj* zwischen den beiden Sphären vermitteln; denn es hätte auch die Möglichkeit bestanden, sie innerhalb des Kioskes abzubilden und Preis und Gottesbild nicht zu trennen. Mit der auf den Architrav-Inschriften gr.-röm.Zt. erwähnten, für Maat eintretenden *Mr.t* wird man diese Szene jedoch kaum in Beziehung setzen dürfen, obwohl beide Szenen mit dem

---

[7] CT V, 69; s. S. 156, Anm. 41.

[8] Tb 58; die Schlange ist als Schwellenschutz weit verbreitet, s. G. Ränk, Die Schlange als Schwellenschutz in der schwedischen Volksüberlieferung, in: Ethnos 21, 1956, 57-62; in Ägypten: z.B. die Torschlangen im Pfortenbuch, s. Altenmüller, in: LÄ II, 636, Anm. 17; L. Keimer, Histoire des serpents, Mém. présent. à l'Institut d'Egypte 50, 1947, 90; Edfou I, 177,9; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 4; vgl. Störk, in: LÄ V, 649.

[9] pBM 10472; Budge, Book of the Dead, Facsimiles of the Papyrus of Hunefer, Anhai, Kerasher, The Papyrus of Anhai, Tf. 5; Champdor, Le Livre des Morts, 159; Seeber, Totengericht, 129, Fig. 47.

[10] Die große Neunheit, die »Herren des Totenreiches«, ist zusammen mit der »kleinen Neunheit, den Herren des Westens«, bei der Wägeszene abgebildet, s. Budge, a.a.O.

[11] Da Anhai Amunssängerin war und die *Mr.tj* als Jublerinnen beim Erscheinen des Gottes wenigstens der Idee nach mitgewirkt haben, könnte die Anregung auch vom Tempelkult ausgegangen sein, s. die Dekoration der Amunsbarke und des Barkenuntersatzes S. 174 ff.

Negativen Sündenbekenntnis in enger Verbindung stehen[12]. Eine maatähnliche, richterliche Funktion kommt den beiden Göttinnen sicher nicht zu[13]. Eher könnte ein Zusammenhang mit vereinzelten Schreibungen des Tb 125 (z.B. pNu) bestehen, wenn diese beim Eintritt in die »Halle der beiden Wahrheiten, beim Trennen des N von allem Bösen, das er getan hat, beim Schauen der Gesichter der Götter«, statt der üblichen *mr.tj* »Himmelsaugen« die mit »Schlangen« determinierten *Mr.t*-Göttinnen nennen[14].

In den Tempeln des NR kommen die *Mr.t*-Göttinnen hauptsächlich bei den Opferläufen auf den Architraven der Tore vor, die im wohldurchdachten Anordnungssystem der Tempeldekoration ein Eigenleben führen und nicht in die sie umgebenden Szenen der Wände erkennbar einbezogen sind[15]. Dafür, daß man die antithetisch angeordneten Laufszenen apotropäisch oder als Schutz- und Glückszeichen nach der Art unseres »Hufeisens« gedeutet hat, fehlen jegliche Anhaltspunkte. Die den im Laufschritt heraneilenden König darstellenden Bilder sind eher als eine Art Wegweiser auf dem Gang zum Sanktuar zu verstehen.

Anders verhält es sich, wenn die *Mr.t*-Göttinnen allein außerhalb der Opferlaufszenen auf Türen erscheinen. Im Tempel Sethos' I. in Abydos ist am Eingang zur Isis-Kapelle im unteren Register der Mauerdicke eine ober- und unterägyptische *Mr.t* auf einem *nbw*-Zeichen kniend abgebildet[16]. Die Türeinrahmung desselben Registers trägt Darstellungen der »kleinen Seschat« und des *Jrj*, bzw. der »großen Seschat« und des *Sḏm*, der Göttergruppe also, die in den Maatopfern der gr.-röm.Zt. »Verhörende auf ihren Matten« heißt[17]. Die Funktion der *Mr.tj* besteht auch

[12] In gr.-röm.Zt. befindet sich die Szene mit den *sḏmj.w*, »den Verhörenden«, den Beisitzern beim Gericht des Sonnengottes (Maat/*Mr.t*, Thot, *Jsdn*, *Jrj*, *Sḏm*, großer und kleiner Seschat) sowie die dem Negativen Sündenbekenntnis ähnliche Liste guter und böser Taten, die Seschat dem Horus vorlegt, auf Türen, s. Anm. 6; Edfou I, 507 mit Varianten, s. S. 133 f.

[13] Die Gleichsetzung mit Maat erfolgt erst in gr.-röm.Zt.; sie bezieht sich stets auf eine *Mr.t*/Maat; s. S. 144 f. zur Frage der getrennten Überlieferung.

[14] Es handelt sich dabei lediglich um eine Umdeutung; ursprünglich haben die im Anruf an Osiris »der, dessen Augen Töchter (*z3.tj*) sind« genannten *mr.tj* nichts mit den *Mr.t*-Göttinnen zu tun, s. S. 18; zur *Mr.tj*-Interpretation s. Barguet, Livre des Morts, 158 (»les deux soeurs d'Osiris: Isis et Nephthys« ... »et les deux Maât«); das ptol. Tb 125 nennt sie nicht mehr.

[15] Die Aufteilung in eine ober- und unterägyptische Darstellungsform ist weniger relevant als die Ausrichtung auf das Türzentrum hin. Selbst in den systematisch aufgegliederten Wänden gr.-röm.Zt. sind die Tore nicht in die allgemeine Blickrichtung einbezogen.

[16] Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15.

[17] Edfou I, 507 mit Varianten, s. S. 133; Alliot, Culte d'Horus, 426; vgl. CT I, 33 b, wo dem Toten »das Tor durch Seschat geöffnet wird«. Zum Tor als Gerichtsstätte s. Brunner, in: Symbolon N.F. 6, 1982, 45 f.; Assmann, LL, 95; Daumas, in: BIFAO 50, 1951, 150 ff.; Sauneron, in: BIFAO 54, 1954, 117 ff.; E. Feucht, Das Grab des Nefersecheru (TT 296), Theben II, 1985, 21, Anm. 62-64; Van den Boorn, *Wḏꜥ-ryt* and Justice at the Gate, in: JNES 44, 1985, 1-25.

diesmal nicht darin, die kultische Berechtigung des Eintretenden anzuzweifeln, sondern nur in einem positiven »Urteil« über den König, den sie mit dem Sonnengott vergleichen, jedoch gibt die Zusammenstellung mit den Göttern des Richterkollegiums den Szenen einen anderen Akzent. Er betont die Grenze, die es vor der Aufnahme in den Kreis der Götter zu passieren gilt. Die »oberägyptische *Mr.t*« begrüßt den König: »Wie die Dauer des Himmels sei das Bestehen deines Hauses, Herr der beiden Länder *Mn-mȝ*ᶜ*.t-R*ᶜ! Wie Re beim Durchqueren des Himmels dauert, so soll deine Majestät König auf Erden sein!« Die »unterägyptische *Mr.t*« spricht: »Du mögest in deinem großen Haus (*ḥw.t wr.t*) wie Re in seiner Achet sein[18], Herr der beiden Länder *Mn-mȝ*ᶜ*.t-R*ᶜ!« Die Beischriften am Eingang zur Ptah-Kapelle sind ähnlich formuliert[19]. Die »oberägyptische *Mr.t*« preist den König mit den Worten: »Deine Lebensdauer als Herr der beiden Länder, deren Jahre Leben und Wohlergehen seien, ist (*m*) die der Ewigkeit! Du mögest Sedfeste feiern wie Re, der Herr des Himmels, indem du dauerst vor den Lebenden!« Die »unterägyptische *Mr.t*« sagt vom Tempel und seinem Erbauer aus: »Dein Haus ist wie der Himmel, deine Majestät wie die Sonnenscheibe (*jtn*), Herr der beiden Länder, *Mn-mȝ*ᶜ*.t-R*ᶜ. Du herrschst auf Erden, wie sie den Himmel beherrscht in Ewigkeit!«[20] Die *Mr.t*-Göttinnen erkennen den König als Ebenbild des Sonnengottes an und gewähren ihm Zutritt zu den Sanktuaren.

Besonders deutlich tritt ihre positive »Schwellen-Funktion« durch die Szenenanordnung auf der Rückseite des Eingangs zur Sethos-Kapelle hervor, weil dort das wohlwollende Über-die-Schwelle-Geleiten und die Abwehr von Unheil streng getrennt sind[21]. Während der König, dem der allgemeine Spruch für den Eintritt in das Sanktuar beigegeben ist[22], von der »oberägyptischen *Mr.t*« mit ihrer üblichen Aufforderung »Komm und bring!« begrüßt wird, findet sich auf der Pendantseite, der Nordseite der Ostwand, der speziellere »Spruch zum Eintreten in das erste Tor des Sanktuars«, in dem die Türhüter angerufen werden, damit sie das Unheil (ᶜ*b*) abhalten: »Oh ihr Türhüter (*jrj.w* ᶜȝ)[23]

[18] Der Tempel wird mit der Sonnenaufgangsstelle verglichen, an der die *Mr.tj* den Gott jubelnd begrüßen. Der Austritt der Sonne von der Unterwelt durch das Osttor am Himmel wird in Analogie zum Prozessionsgeschehen geschildert und kündigt sich hinter dem noch verschlossenen Tor durch Jubelmusik an, s. den »Pavianstext« S. 71; vgl. die *Mr.t*-Rede im Papyrus der Anhai: »Im Horizont der Ewigkeit gehst du schön auf!«

[19] Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 27/28.

[20] Auf der Türeinfassung sind wiederum die zu den *sḏmj.w* gehörenden Gottheiten Thot und Seschat dargestellt; s. S. 133.

[21] Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29; David, Religious Ritual at Abydos, 150 f.

[22] S. S. 36.

[23] *jrj.w* ᶜȝ bezeichnet nicht nur wirkliche Türhüter, sondern auch apotropäische Schutzgötter am Eingang wie Schlangensteine, s. Kees, in: ZÄS 57, 1922, 123 (Naos von Saft

dieses Tempels, wehrt alles Unheil vom König *Mn-m-*ᶜ.t-Rᶜ ab, indem ihr sie[24] (d.h. die das Unheil verkörpernden Personen oder »Boten«,) nicht hinter ihm eintreten laßt[25] in diesen Tempel! Ihre Gesichter seien nach rückwärts gewandt, wenn sie den Rückzug antreten (wörtl.: zurückweichen)!«[26] Die Türhüter (*jrj.w* ᶜ*3*), die im jenseitigen Bereich zusammen mit den *z3.w* »Wächtern« und *smj.w* »Meldern« als eine zusammengehörige Dreiheit auftreten[27], sollen verhindern, daß mit dem König unerwünschte Personen oder Geister, die ihm als personal verstandene ᶜ*b* »Sündhaftigkeit« und »Unreinheit« anhaften könnten, sich Zugang zur Kapelle verschaffen. Während *Mr.t* hier das akzeptierte Überschreiten verkörpert, kommt den *jrj.w* ᶜ*3* die apotropäische Funktion zu.

In gr.-röm.Zt. bildet man eine oder zwei harfespielende *Mr.t* zusammen mit tamburinschlagenden Hathoren häufig auf Toren, Türeinfassungen und Durchlässen ab, wobei gelegentlich über den »Jubel« und die »Besänftigung« hinaus auch Hinweise auf speziellere Funktionen gegeben werden. Auf dem Propylon des Mut-Tempels in Karnak, wo der König Ptolemaios II. als Sistrumspieler vor Mut und Sachmet auftritt[28], wird nicht nur die Musik im allgemeinen, sondern auch speziell der »Gesang o.ä.« der *Mr.t* mit dem Bewahren vor den »Boten« (génies émissaires) in Verbindung gebracht. Sachmet nimmt hinter Mut die musikalischen Darbietungen des Königs, der Harfnerin und Tamburinspielerin entgegen und gewährt dem König ihren Schutz:

---

el-Henne). Demut und persönliche Frömmigkeit verbinden sich mit dem Wunsch nach Gottesnähe, wenn hochgestellte Beamte des NR sich auf ihren unscheinbaren, nur 16 cm großen Statuen »Türhüter« einer bestimmten Gottheit nennen, s. Clère, in: JEA 54, 1968, 135 ff.

[24] Das Unheil wird personal verstanden, wie auch das mit dem »Feind« determinierte ᶜ*b* des pBerlin 3055,18,10 beweist; Wb I, 174,13; Sauneron, La Porte ptolémaique de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 18, Inschrift 22,3: *šn*ᶜ ᶜ*b nb ḏw* faßt das vorhergenannte »Bewahren« (*swḏ3*) vor den »Messerdämonen« (*ḫ3j.tjw*) und »Todesboten« (*m[w].tjw*) zusammen. Hier tritt der König selbst als »rechter Türhüter (*jrj-*ᶜ*3 nfr*) des Hauses seiner Herrin, der ihr Haus bewacht (*z3w*) in jedem Augenblick, der den Melder (*smj*) eintreten läßt« und »guter Polizist« (*mḏ3j nfr*) auf. Zu den als »Boten« zu interpretierenden ᶜ*b(w) n Sḫm.t*, s. Gutbub, Textes fondamentaux, 244 ff.; Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 84 (6); ders., Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93,1, 1985, 296 (2); Capart, in: CdE 15, 1940, 23; Ph. Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 396 s.v.

[25] Sicher *m s3* »dahinter« zu lesen, nicht *m rwtj*, wie David, a.a.O., übersetzt.

[26] Sie werden mit fliehenden Feinden verglichen. Es folgt ein längerer Abschnitt, der die kultische Legitimation, die Reinheit und das Bringen des Horusauges behandelt.

[27] Tb 144. 147; s. Anm. 24 (Sauneron, a.a.O., 22,2 f.).

[28] PM II^2, 255 f. (1 a-d); Sauneron, La Porte ptolémaique de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 7, Inschrift 4,1; s. S. 89 mit Anm. 186-188.

»Ich höre den [Gesang o.ä.] der *Mr.t*, die hinter dir ist; ich werde deine Majestät vor den Boten (*hbj.w*) bewahren.«[29]

In einem ähnlichen Sinn sind wohl auch die Musikanten-Darstellungen bei der Rückkehr der fernen Göttin Hathor-Tefnut in den Propyläen des Hathor-Tempels in Philae[30] und in der Eingangshalle des südlichen Kioskes von Medamud[31] zu deuten. Vermutlich gehört auch das Fragment einer Inschrift aus der Vorhalle des Hathortempels (?)[32] auf Elephantine in diesen Zusammenhang: »Sie schlagen beim Anblick deines Gesichtes das Tamburin, wenn [du] kommst.«[33] Der Jubel gilt zwar der holden Form der Göttin, soll aber auch weiterhin die raubtierhaften, gefährlichen Züge bannen. Die beigeschriebene Texte erinnern gelegentlich an die Raubtier-Gestalt. »Vergiß doch dies (scil.: die Zeit in der Wüste)!«, singt der lauteschlagende Affe, der Thot oder Schu verkörpert[34]. Auch das Epitheton einer Sängerin, die mehrere vertritt, »die das Böse vergessen (lassen)«[35], weist auf den läuternden, kathartischen Charakter der Musik hin.

Im Hof des Mammisi von Edfu befinden sich unter den musizierenden Priestern zwei harfespielenden Frauen auf zwei sich gegenüberstehenden Säulen[36]. Vermutlich handelt es sich um die *Mr.t*-Göttinnen, denn eine von ihnen trägt wie die *Mr.t* im *Mr.t*-Opfer-Text des Edfu-Tempels[37] die unterägyptische Krone und nennt in ihrem Lied *Mnq.t*. Die stark fragmentierte Beischrift erwähnt die Vernichtung der Feinde, während das Lied zum besänftigenden Rausch auffordert: »Laßt uns mit *mnw*-Krügen

---

[29] Sauneron, a.a.O., Inschrift 4,2; das Wort in der Lücke muß zum Bedeutungsfeld »Gesang« oder »Lobpreis« gehören; die Reste passen jedoch nicht zu (*d*)*ḫn* oder *nhm*; der Paralleltext (Inschrift 9,2) hat *snsj n Mr.t mḥj.t* »Verehren der unterägyptischen *Mr.t*«. Die *h(ꜣ)bj.w* »Boten« werden im Propylon neben anderen Dämonen (*ḫꜣj.tjw*, *mds.w*, *ḫmj.w*, *ꜥẖm.w*, *m*[*w*]*.tjw*) mehrfach genannt, s. Sauneron, a.a.O., 19 f., Inschrift 3,1; 5,2; 6,41; 14,10; 14,14; 16,2; die *wpw.tjw* »Boten« und *šmꜣj.w* »die Irrläufer« fehlen hier, obwohl sie andernorts häufig im Zusammenhang mit Sachmet genannt werden, s. Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, Index s.v.

[30] Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 1 ff.: harfespielende und flötende Priester, lauteschlagende Affen, tamburin- und harfeschlagende Hiti-Götter, die dazu ekstatisch tanzen; s. auch Daumas, La structure du Mammisi de Nectanébo à Dendara, in: BIFAO 50, 1951, 133 ff., bes. 150 ff., wo im Lied der tanzenden Bese das »Tor, das Recht zuteilt« (*rw.t dj mꜣꜥ.t*) erwähnt wird; allgemein s. Sauneron, a.a.O., 30 f. mit Anm. 2.

[31] Drioton, Médamoud (1926), Inscriptions, FIFAO 4, 22 ff.

[32] Ricke, Der Tempel Nektanebos in Elephantine, Beiträge Bf 6, 1960, 22.

[33] Zum Verhältnis zwischen den tamburinschlagenden Hathoren und den *Mr.t*-Göttinnen s. S. 97.

[34] Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 10; s. auch die Erwähnung des *šꜣw*-Schutzgeistes, der im Hathor-Hymnus von den *mnw.t*-Priesterinnen erbeten wird, s. Quaegebeur, Shai, 82.

[35] Drioton, a.a.O., 25, Fig. 8.

[36] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 198 f.; Tf. 48,8; 49,3; 50,6; Phototafel: 9,2.

[37] Der Text bei der oberägyptischen Harfnerin ist nicht leserlich, s. Chassinat, a.a.O., 191; zum *Mr.t*-Opfer-Text: Edfou IV, 105 f.; X, Tf. 84, s. S. 267.

für [sie] kommen, mit *ḏsr*-Krügen für das *sḫp.t*-Getränk, das die *Mnq.t* gebraut und die [*T*]*nmj.t* [hergestellt o.ä. hat]. Laßt uns für sie trinken und uns für sie berauschen und für sie Musik machen im ...«[38] Der Anbringungsort der Harfnerinnen-Bilder wird demnach kaum ein zufälliger sein: Die das Böse bannenden und emotional beruhigenden Kräfte des Saitenspiels werden an der »Schwelle« zum Geburtshaus besonders wirksam gewesen sein[39].

Gelegentlich erscheinen die *Mr.t*-Göttinnen auch ohne Harfe auf Türsturzdarstellungen. So halten sie auf einer antithetisch angeordneten Architrav-Szene des römischen Mammisi in Dendera die Arme im *ḥn*-Gestus ausgestreckt[40]. Da die Türeinfassung auf beiden Seiten noch löwenköpfige Kobras und tamburinschlagende Hathoren aufweist, hat die Dekoration wohl auch eine übelabwehrende Funktion. Ebenso wird man die Maat-Opfer-Szene mit den *sḏmj.w*-Göttern[41], die übelabwehrende Geister, unter anderem Tutu[42], in den unteren Registern enthält, als ideelle Grenze und Scheidelinie zwischen Gut und Böse deuten und damit Maat/*Mr.t* als einer der richtenden Gottheiten noch einen zusätzlichen transitorischen Aspekt zugestehen können.

Ob ihr freilich die Ägypter einen solchen auch auf den Säulen zwischen der Schranke des römischen Mammisi in Dendera[43] zuerkannt haben oder in ihr nur ein allgemeines Heilszeichen gesehen haben, ist schwer zu beurteilen. Für das letztere sprechen die Kleinheit und der ornamentale Charakter der Darstellungsbänder, für das erste ihre namentliche Erwähnung durch die Beischriften und die Ausschmückung der Säulen im Geburtshaus der Isis in Philae, die dem Schutz des Heiligtums und der Abwehr des Bösen dienen[44].

Auf den Architraven und Friesbändern der Mammisi von Edfu und Dendera wird bei der Geburt des göttlichen Kindes unter den Schutzgott-

[38] Der Schluß ist zerstört, s. Chassinat, a.a.O., 199,5 f., Säule 5; PM VI. 171 (C) am Eingang des Hofes.

[39] Obgleich man in Ägypten den »lärmenden« Schlag- und Rasselinstrumenten wohl die größere apotropäische Wirkung zugesprochen hat, scheint man diese dem melodischen Saitenspiel auch zugestanden zu haben. Für die bösesbannende und beruhigende Wirkung des Harfenspiels findet sich im AT eine Parallele; 1. Sam. 16,16 ff. vermag Davids Saitenspiel den bösen Geist Sauls zu bannen. Das Dröhnen der Metallbecken vertreibt im Heiligtum von Dodona die bösen Geister, s. Bertholet/Campenhausen/Goldammer, Wörterbuch der Religionen³, 399.

[40] Daumas, Mammisis de Dendara, 96 f., Tf. 47.

[41] Edfou I, 507, Tf. 35 b mit Varianten s. S. 133 f.; vgl. auch MD IV, 25 b, wo die *sḏmj.w* sogar mit den »génies émissaires« determiniert sind. Zu der mit der Schutzfunktion der Tempeltore eng zusammenhängenden Rechtsprechung s. Anm. 6 und 17.

[42] Sauneron, in: JNES 19, 1960, 279.

[43] Daumas, Mammisis de Dendara, 258-261, Tf. 93. 94. Die *Mr.t*-Göttinnen hocken wie Isis und Horus auf einem rechteckigen Sockel mit dem *nbw*-Zeichen vor sich.

[44] Junker/Winter, Philae II, 245, Säule 1: »Es beschirmt die Ehrwürdige ihr Heiligtum, indem sie das Böse von ihrem Gemach abwehrt«, ähnlich auch die Inschrift auf Säule 2.

heiten des Papyrusdickichts jeweils als fünfte genannt. Sie ist jedoch nicht mit *Mr.t* identisch, sondern stellt wohl eine abgekürzte Schreibung für Hormerti von Pharbaethos (*Pr-mr.t* oder *Mr.t*) dar; das Bild zeigt einen stierköpfigen Gott mit einer Lanze. Eine mit zwei Messern bewehrte Göttin, die wie *Mr.t* einen Papyrus auf dem Haupt trägt und in beiden Listen als Nr. 14 erscheint, heißt hingegen *Ḫnm*[*.t*] *wr.t*[45].

Lediglich eine allgemeine Schutzfunktion, die ihr aus der göttlichen Kardinaleigenschaft des Schutzes erwachsen ist, kommt *Mr.t* in den Götterdarstellungen und -listen der Friesbänder auf den Außen- und Innenseiten der Sanktuare und Naoi zu. Sie wird dort entweder als löwenköpfige Kobra oder als löwenköpfige, weibliche, hockende Gestalt mit *w3ḏ*-Szepter wiedergegeben und ist damit den dämonischen Türwärtern der Tempeltore vergleichbar. Die Listen mit je einer männlichen und weiblichen Gottheit pro Tag sind, wie Yoyotte erkannt hat[46], chronologisch — nach Monaten, mit Neujahr beginnend — geordnet und auf die »Déesse dangereuse« bezogen, die freilich namentlich nicht erwähnt wird[47]. Neben den ephemeriden Götter-Namen der Sachmet geben sie die »Chronokraten«-Götter wieder, die Yoyotte mit den Göttern der Tagewähl-Kalender vergleicht[48]. Die Listen enthalten häufig dieselben Namen, variieren jedoch in der Anordnung, was vermutlich dadurch zu erklären ist, daß sie gruppenweise von einer Vorlage übernommen wurden. *Mr.t* kommt unter den 68 Göttern des Frieses auf der Ostwand der Sanktuar-Außenwand des Hathor-Tempels in Dendera als Nr. 30 vor[49]. Die Formen der »Déesse dangereuse« sind als löwenköpfige, hockende Frauen, die »Chronokraten«-Götter ebenfalls als hockende Wesen mit dem jeweils charakteristischen Haupt und Kopfschmuck dargestellt. Die Gottheiten der ersten drei Monate sind auf der Innenseite, die der folgenden drei Monate auf der Außenseite des Sanktuars abgebildet. Im Sanktuar des römischen Mammisi sind die weiblichen Formen durch

---

[45] Daumas, Mammisis de Dendera, 140,3, Nr. 5, Tf. 61 bis (B); Chassinat, Mammisi d'Edfou, 168,13, Nr. 5, Tf. 44,1. Zu dem kriegerischen Gott Hormerti s. Junker, Onurislegende, 45 f.; zur Stiergestalt, s. Goyon, Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93,1, 1985, 158 ff., bes. 165 mit Anm. 1. In Dendara trägt er eine mit einem Horuskopf geschmückten Lanze. Nach Chassinat, a.a.O., 168,5, gehören die Götter zu den »Abkömmlingen des Atum am Urbeginn« (*nṯr.w pr.w m Jtm m zp tpj*), s. Goyon, a.a.O., 336, Anm. 4. *Ḫnm*[*.t*] *wr.t*, Daumas, a.a.O., Nr. 14; Tf. 61 (B); Chassinat, a.a.O., 168,22, Nr. 14, Tf. 44,1 (Der Papyrus-Kopfschmuck ist leicht verzeichnet); die Göttin ist mir als eine Form der *Mr.t* unbekannt; Berlandini, in: LÄ IV, 88, Anm. 62, versucht, sie an die dämonischen *mr.tj* der Sarkophage der Spätzeit anzuschließen; sonst als Form der *Nb.t-ḥtp.t* von *Rꜥ-nfr* bekannt.

[46] S. Cauville und Devauchelle, Edfou XV, MIFAO 32, 1985, V, 45-62, Photo-Tf. 42-45; Gutbub, Textes fondamentaux, 241-246 (KO II, Nr. 700); Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 14, Anm. 1.

[47] Yoyotte, in: BSFE 87/88, 1980, 46 ff., bes. 60 f.

[48] A.a.O., 61.

[49] CD I, 120,31, Tf. 75; zur Verteilung s. Yoyotte, a.a.O., 62 mit Anm. 37.

weibliche löwenköpfige Kobras, die männlichen durch falkenköpfige Männer einheitlich wiedergegeben, wobei *Mr.t* auf der Liste der Südwand unter 118 Götternamen als letzter erscheint[50], während die Liste auf der Südwand des Saales der Neunheit *Mr.t* unter 50 Gottheiten als 32. nennt[51]. Die weiblichen Formen der Göttin sind dort einheitlich als stehende, katzenköpfige Göttinnen mit *w3ḏ*-Zepter dargestellt. Der erste Kalender des Mammisi enthält sechs Monate, während der zweite nur zwei aufweist. Lediglich der »Kalender« im Opfersaal des großen Hathor-Tempels von Dendera bietet mit 360 Einzelgruppen ein vollständiges Verzeichnis. Über sechs Register verteilt zeigt eine Gruppe jeweils eine löwenköpfige Kobra und einen Chronokraten-Gott, die eine königliche Kartusche flankieren. *Mr.t* erscheint als Nr. 28, Zeile 30 unter 54 Gottheiten[52]. Der Vergleich beider Listen zeigt, daß CD I, 120 f., Nr. 1-14 CD VII, 57, Nr. 37-50, CD I, 120, Nr. 22-32 CD VII, 56, Nr. 20-30 und CD I, 120, Nr. 41-52, CD VII, 56, Nr. 1-12 entspricht. In den Listen kommt sie stets neben Month vor, möglicherweise wegen ihrer kämpferischen Funktion als Kronengöttin[53] oder wegen des apotropäischen Charakters der Musik, die, wie in der oben erwähnten Inschrift aus dem Mut-Tempel, die *hbj.w*-Boten fernhalten soll[54]. Als Hinweis auf eine spezielle Schwellenschutz-Funktion könnte eine kurze Inschrift in der Nord-Ost-Ecke des Saales der Neunheit dienen, wo es von anderen Gottheiten heißt: »Ich bin ein Türhüter der Herrin des 'Hauses der Amme', indem ich die *šm3j.w*-Dämonen von der 'Halle des Jungen' abwehre.«[55]

Ein ähnlicher Sinn scheint bei oberflächlicher Betrachtung auch den Götterreihen der verschiedenen Naoi zugrunde zu liegen, unter denen mehrfach die *Mr.t*-Göttinnen vorkommen. Auf dem Fragment eines Naos des Apries in Brüssel ist eine »oberägyptische *Mr.t*« abgebildet, während für die »unterägyptische« Sachmet eintritt[56], auf dem Louvre-Naos D 29

---

[50] Daumas, Mammisis de Dendara, 121; Yoyotte, a.a.O., 62 mit Anm. 38; die Liste umfaßt S. 119-121, Tf. 61.

[51] Daumas, a.a.O., 176, Tf. 69. Zur Liste gehören noch S. 197, 198, s. Yoyotte, a.a.O., mit Anm. 39.

[52] CD VII, 56, Tf. 632; die Liste umfaßt S. 54-64, 93-102, Tf. 628-635; s. Yoyotte, a.a.O., mit Anm. 40.

[53] Im Kairener Kalender ersetzt sie unter der Rubrik »21. Paophi« die »oberägyptische Neith«, s. S. 62, Anm. 25.

[54] S. S. 221, Anm. 29 (Inschrift 4,2).

[55] Daumas, Mammisis de Dendara, 197,11-12; ders., Mammisis, 513; zu den nomadisierenden *šm3j.w*-Dämonen, den »Irrläufern«, s. te Velde, in: LÄ I, 983 f.; Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 95; den *šm3j.w* der Sachmet, Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 401, s.v.

[56] Capart, Un Fragment de naos saite, in: Mémoire de l'Académie royale de Belgique 19, 1924, 9 ff., Tf. 1; El-Sayed, La Déesse Neith de Sais II, BdE 86,2, 1982, 413 (Doc. 468). Capart, a.a.O., Tf. 1,1. Reg.v.u. sind »Thot, Sohn der Neith«, »Neith, die die Wege öffnet«, »Min in Sais« vor der vertikalen Zeile »Haus (*Ḥw.t*) der oberägyptischen *Mr.t*« und *Mr.t*, *Ḫn.t Ḥrw* und *Mḥj.t* abgebildet.

aus der Zeit des Amasis erscheinen die ober- und unterägyptische *Mr.t* mit der Geierhaube[57], während auf dem Naos von Saft el-Henne aus der Zeit des Nektanebos die »oberägyptische *Mr.t*« menschengestaltig, die »unterägyptische« jedoch wie auf dem Brüsseler Fragment an Sachmet angeglichen, löwenköpfig, wiedergegeben wird[58]. Die Gottheiten sind im Gegensatz zu den gr.-röm. Friesbildern nicht uniform, sondern individuell und mit ihren typischen Einzelzügen dargestellt. Darüber hinaus betonen die Texte auf dem Naos von Saft el-Henne mehrmals, daß der König die im Tempel befindlichen Götterbilder habe nach alten Schriften abbilden lassen, so daß hier der Gedanke eines »Katalogs« der im Tempel verehrten Götterbilder im Vordergrund steht[59]. Dennoch wird auch die Vorstellung göttlichen Schutzes, wenn auch nicht die des speziellen Schwellenschutzes, nicht auszuschließen sein. Denn die Kumulation der Götterbilder zusammen mit dem »archivarischen«, rationalen Interesse der Saitenzeit[60] deutet darauf hin, daß man alle verfügbaren, seit alters bewährten Götterfiguren zusammengestellt hat, um Ägypten in gefährdeter Zeit zu schützen[61].

---

[57] Piankoff, in: RdE 1, 1933, 16, Fig. 6.

[58] Naville, Saft el Henne, Tf. 4; Roeder, Naos, 71, Tf. 20 (CG 70021).

[59] Naville, a.a.O., Tf. 4, Z. 5. 6; Tf. 6, Z. 6; ähnlich auch Louvre-Naos D 29: »Er machte (ihn) als sein Denkmal für die Götter, die sich im 'Haus des Osiris *Mrj.tj*' befinden.«, s. Piankoff, a.a.O., 167.

[60] Brunner, in: Saeculum 21, 1970, 151 ff. Zum Kult als Wiederholung der Urheilstat, der die Zukunft schafft und sichert, s. allgemein Mowinckel, in: RGG³ IV, 124.

[61] S. Piankoff, a.a.O., 179.

KAPITEL X

Die Gleichsetzung der *Mr.t* mit übergeordneten Gottheiten

1. Die Verbindung von Hathor und *Mr.t*

Im allgemeinen gehen im AR und MR Personifikationen, Versorgungsgottheiten und vergöttlichte Ritualfiguren mit großen Göttern keine enge Verbindung in Form eines »Bindestrich-Gottes« ein. Erst im späten NR und in gr.-röm.Zt. sind sie in Beinamen einiger großer Götter bezeugt. Sie bezeichnen dann in der Regel Funktionen und Wirkungskräfte, d.h., sie grenzen bestimmte Aspekte aus deren vielfältigem Wesen aus. Sie dienen gleichsam zur Orientierung im kultischen Zusammenhang, indem sie eindeutig machen, welches Segment des umfassenden Gottesbegriffes im jeweiligen Ritual gemeint ist. Sie sind demnach mehr oder weniger attributive Namen, die eine große Gottheit näher bestimmen, in deren Gottesvorstellung gleiche oder zumindest ähnliche Wirkungsmöglichkeiten wie in der der betreffenden Personifikation enthalten sind[1]. Ein echter Synkretismus[2] oder eine »Einwohnung« liegt dabei nicht vor, denn im Grunde ist nur die übergeordnete Gottheit angesprochen und die Ausdifferenzierung bereits in deren Wesenskern angelegt.

Gibt es neben diesen Verbindungen, die stets ein theologisch-spekulatives Element enthalten[3], noch andere, bei denen die kleinen Gottheiten zwar auch in den Sog der umfassenderen geraten, aber dennoch mehr sind als attributive Namen und nicht vollkommen absorbiert werden? Auch diese Möglichkeit wohnt ägyptischen Götterverbindungen inne. Da gerade für Personifikationen eine genaue Untersuchung synkretistischer Verbindungen noch aussteht[4], soll am Beispiel der *Mr.t* aufgezeigt wer-

---

[1] Vgl. allgemein A. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung, Sgl. gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 164, Tübingen 1933; Bonnet, in: ZÄS 75; 1939, 40 ff.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 82 ff.; B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf, 1975, 167.

[2] Zur »Relationierung (auf Element-Ebene)« durch bio-, sozio-, technomorphe, ontologische und lokale Modelle s. Berner, in: Gernot Wiessner, Synkretismusforschung, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 23 ff.; ders., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2, 1982, 105 ff.

[3] Vgl. Schenkel, in: LÄ II, 723; mit Kuhlmann, in: LÄ II, 703, Anm. 39, könnte man dies als unechte Polyomonie bezeichnen.

[4] Vgl. Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.; die Arbeit von John Baines, Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Icology of a genre, Warminster 1985, konnte nicht mehr berücksichtigt werden. S. auch Kurth, in: SAK 5, 1977, 175 ff., der feststellt, daß bei Ver-

den, welche Abstufungen möglich sind. Eine wesentliche Hilfe, um festzustellen, in welche Kategorie die jeweilige Verbindung gehört, sind neben den Texten die Darstellungen, in denen sich die Ägypter durch die Wiedergabe eines bestimmten Habitus für die eine oder andere Gottheit entschieden haben[5].

Im AR und MR finden sich nur sehr vage Hinweise für eine Beziehung der *Mr.t* zum Hathorkult. In der 5. Dyn. nennt ein »Leiter der Sänger« und »Priester der ober- und unterägyptischen *Mr.t*«, dessen Gemahlin »Priesterin der Hathor von der Sykomore« ist, seine Kinder mit hathorhaltigen Namen[6]. Die naheliegende Vermutung, daß die seit der Zeit Snofrus belegten *mr.t*-Heiligtümer, die mit dem Hathorkult verbunden sind, auch mit der *Mr.t*-Göttin in Beziehung stehen, läßt sich weder durch Texte noch durch Darstellungen erhärten[7]. Wenn im MR eine Harfenspielerin, die sich auf ihrer in Abydos gefundenen Stele im Kreise ihrer Schüler abbilden läßt und in der Opferformel ihre Schutzpatronin *Mr.t šmˁj.t* anruft, *Z3.t-Ḥw.t-Ḥrw* heißt[8], so berechtigt das ebenfalls nicht zu weiterreichenden Schlüssen. Zwar könnte man sich *Mr.t* im Gefolge der ihr im Wesen nahestehenden Hathor sehr gut vorstellen, aber es gibt dafür in den zahlreichen Hathor-Fest-Darstellungen und Liedern keine Belege, so daß man zu der Feststellung gezwungen ist, daß *Mr.t* sicher keine nennenswerte Rolle im Hathorkult des AR und MR gespielt hat[9]. Vermutlich gehörte *Mr.t* wegen ihrer Entstehung aus der vergöttlichten Ritualfigur beim Hebsed einer anderen rituellen Ebene an und war den idealiter durchgeführten Zeremonien des Königsrituals in der Darstellung vorbehalten. Auch im NR ändert sich dieser Befund trotz größerer Einbeziehung der Hathor in das Hebsed[10] und allgemein stär-

---

bindungen von großen Göttern die zuletzt genannte Gottheit die in der jeweiligen Szene geforderte Rolle kennzeichnet.

[5] Vgl. M. Th. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie, Die Göttin Tjenenet, GOF, IV. Reihe, Bd. 8, 1979, 1 ff.; 66 ff.

[6] Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 38 f.

[7] Allam, Beiträge zum Hathorkult, MÄS 4, 9 ff.; Goedicke, in: MDAIK 22, 1967, 6; Wildung, in: RdE 21, 1969, 137 ff.; Fischer, Dendera, 44, Anm. 180; Goedicke, Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, 70; Ricke, Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf I, Beiträge Bf 7, 46 f.; Zibelius, Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches, TAVO, Reihe B, Nr. 19, 1978, 100 ff.; Helck, in: LÄ II, 378 f.; 1041; B. L. Begelsbacher-Fischer, Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches, OBO 37, 1981, 61. 75 f.; P. Kaplony, Die Rollsiegel des Alten Reiches I, MonAeg 2, 1977, 309 mit Anm. 579; Stadelmann, in: LÄ VI, 189. 193; Berlandini, in: RdE 31, 1979, 15 mit Anm. 66, betont die enge Verbindung zum *r3-šj*, dem *ḥod*, der der Versorgung der königlichen Totenstiftung dient. Zum Nachleben in einem Titel der Spzt. s. Otto, in: ZÄS 81, 1956, 118 (Text 1) »Prophet der Sachmet, die auf (*ḥr*) der *mr.t* des Königs Sahure ist«. Auch eine Verbindung zwischen dem *Ḥw.t-nbw* und Hathor ist nicht zu beweisen.

[8] S. S. 60 f.; dasselbe gilt für ihr Vorkommen auf der Dendera-Kapelle s. S. 204.

[9] Allam, a.a.O., führt keinen Beleg auf.

[10] Zu den Hathor-Riten beim Hebsed, die schon im Totentempel des Sahure bruch-

kerer Ausdehnung ihres Kultes als Musik- und Rauschgöttin nicht.

Erst in gr.-röm.Zt. wandelt sich die Quellenlage. Die *Mr.t*-Göttinnen gehören nun zum Kultpersonal der Hathor von Dendera und treten zusammen mit den Hathoren, den *šps̆w.t*, den *nb.tj*-Musikantinnen und den *B3.w* im Gefolge der großen Göttin auf[11]. Unter den Epitheta der Hathor von Dendera finden sich solche wie »*Mr.t* des Re« und »*Mr.t* der *jtr.tj*«. Bei ihnen handelt es sich eindeutig um attributive Namen. Es ist zwar gelegentlich bei den Reihungen der verschiedenen Epitheta nicht genau ersichtlich, welcher spezielle Aspekt der Göttin mit dem *Mr.t*-Namen verdeutlicht werden soll, in der stark spielerisch geschriebenen Randinschrift der Pronaos-Außenwand von Dendera dürfte es aber der einer Adorantin oder der Maat bei Sonnenaufgang sein[12]:

> »Hathor, die Große, die *Rˁj.t*, die Herrin der beiden Länder, die Strahlende, die die Finsternis erhellt (*sšp kkw*), das Diadem, die *Mr.t* dessen, 'der in Gold erglänzt' (Re), der mit seinem Auge erglänzt (*pˁpˁ*)[13] im Lotos.«

Ein ähnlicher Text weist auf die Maat/Kehle-Funktion hin[14]:

> »Maat, die *Mr.t* im Atumland (Dendera), die erglänzt mit ihrem Vater.«

---

stückhaft belegt sind, s. Wente, Hathor at the Jubilee, in: Fs Wilson, SAOC 35, 83 ff.; ders., The Tomb of Kheruef, OIP 102, 1980, Translations of the Texts, 46 f. (zu Tf. 34 ff.).

[11] CD II, 106. 199; Daumas, Mammisis, 214; s. S. 97 ff.

[12] Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42, Z. 12; Tf. 43, Z. 1.

[13] *pˁpˁ*, das im Wb II, 504,3-5; 6-7 unter zwei Bedeutungen aufgenommen ist, »auf die Welt bringen« und »(er)glänzen« geht auf eine Grundbedeutung zurück, s. Daumas, in: RHR 149, 1956, 8; ders., Mammisis, 363, Anm. 1; s. auch Meeks, AL II, 78. 1435.

[14] Dümichen, Baugeschichte, Tf. 12, Z. 3. Der nachfolgende Mythos, der in Dümichen, Kalenderinschriften, Tf. 54, 6 ff., eine weitere Parallele hat, scheint an den bekannten von der Entstehung der Menschen aus den Tränen des Sonnengottes anzuknüpfen: »Es öffnete Re seine Augen im Lotos zur Zeit seines Hervorgehens aus dem (Nun). Es entstanden Tropfen (*ḫ.t*, Wb III, 218,16) in seinen Augen. Sie fielen herab und wurden zu Hathor«.; Dümichen, a.a.O., fügt noch hinzu: »Sie (die Tropfen) fielen auf den Sand zur Erde«. Der Mythos, wohl eine spätzeitliche Ausschmückung, verlegt die Geburt der Hathor, die überdies »Auge des Re« ist, noch in die Zeit der Schöpfung, in der Re im Innern einer Lotosblüte aus dem Urmeer auftaucht. Gewöhnlich schildern die Texte gr.-röm.Zt. die Entstehung der Götter aus dem Munde des Schöpfergottes; z.B. Edfou IV, 140,5 f.: »Es entstanden die Götter aus seinem Munde, die Menschen aus seinen beiden Augen, die Vierfüßler aus seinen Gliedern«; s. Otto, Gott und Mensch, 123 (mit weiteren Beispielen); Guglielmi, in: CdE 55, 1980, 82 ff. Vergleichbar ist auch die aus Edfou I, 289,3 ff. bekannte Kosmogonie, wo parallel zum Gott auf der Blume noch ein Zwergenmädchen (*nm.t*) das Licht der Welt durch Ausspucken (des Mundes) erblickt: »Es kam ein Lotos heraus, in welchem das Kind war, das dies Land mit seinen Strahlen erleuchtete; eine Lotosknospe (*mrḫ*?, Hapax legomenon, mit »Lotosknospe« determiniert, vielleicht mit *mrš* »lichtrot«, Wb II, 113,1; Goyon, in: BIFAO 75, 1975, 381,17; Westendorf, KoptHWb, 100, ⲙⲟⲣϣ »rot, gelb, blond sein«, zusammenhängend und die Farbe der Knospe der Nymphaea caerulea oder nelumbo bezeichnend) wurde ausgespien (*ˁˁj*), in der ein Zwergenmädchen war, das der Leuchtende (*Šw*) anzusehen wünschte«; s. auch Erichsen/Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift, AAWLM 1954, Nr. 7, 379 (81), Z. 2,8: »Es kam eine Zwergin (*nm3.t*) heraus aus der Lotosknospe«.

Wenn sie dagegen in einem Aufzug geographischer Personifikationen im Gau von Diospolis parva[15] als

> »Hathor, *Mr.t* der Heiligtümer Ägyptens (*jtr.tj*)[16] ... Du bist die *Ḫrsk.t*[17], die ihren Bruder Osiris schützt, die *Rnp.t*, die über Osiris wacht.«

beschrieben wird, ist ihre Funktion als die einer Sängerin und Klagefrau bestimmbar. Auf ihre Funktion als Ritualistin und Sängerin zielt wohl auch die Anrede der Hemuset, »die Nahrung schafft« (*Jrj.t-kȝ.w*)[18]:

> »Es kommt der König Nero zu dir, Hathor von Dendera, *Mr.t* an der Spitze von Ober- und Unterägypten; er bringt dir die *ḥmws.t Jrj.t-kȝ.w*[19], die ihre Speisen für dein Haus darbringt, auf deren Händen jegliche Nahrung ist.«

Die Bezeichnung *Mr.t* dient in allen Fällen dazu, unter den zahlreichen Einzelzügen des Gottesbegriffes Hathor einen bestimmten, zumeist den einer Ritualistin (Sängerin oder Klagefrau) oder der Maat/Kehle hervorzuheben[20]. Ein Synkretismus auf Element-Ebene, sei es in absorbierender[21] oder additiver Form[22], liegt nicht vor. Die Ursache der Namensgebung bildet lediglich der numinose Bereich der Musik im Kult, der in beider Wesen immanent ist. Es wird weder die Personifikation an die Hauptgöttin des Tempels angeglichen noch Hathor an die Personifikation, sondern »*Mr.t*« wird zu deren Epitheton und Aspekt in der Art einer Antonomasie[23]. Auch die Darstellung der Hathor weist keine der *Mr.t* eigentümlichen ikonographischen Details auf. In der Theologie der gr.-röm.Zt. verwendet man somit die Namen der auf einen bestimmten Bereich spezialisierten Gottheiten, um die Fähigkeit der Hauptgötter zu betonen, ohne daß dadurch eine unmittelbare Glaubenserfahrung oder eine Verbindung zweier verschiedener Elemente ausgedrückt würde.

---

[15] DGI III, 72: »Es kommt der König Augustus zu dir, Hathor, Große, Herrin von Dendera, Auge des Re, *Mr.t* der Heiligtümer (Ägyptens); er bringt dir *Knm* (Name der *w.w* des VII. oberägyptischen Gaus).«

[16] Zu *jtr.tj* als Bezeichnung der Tempel Ägyptens s. Daumas, Les moyens d'expression du Grec et de l'Egyptien, 228.

[17] Zu *Ḫrsk.t*, einer Bezeichnung der Nephthys in Hu-Diospolis, s. S. 191 f.; *Rnp.t* ist ein Name der Isis/Sothis s. Bergman, Ich bin Isis, 80.

[18] DGI IV, 133.

[19] *Jrj.t-kȝ.w* ist das weibliche Pendant des Ka-Gottes *Jrj-kȝ.w* s. z.B. Junker, Philae I, 96; Edfou III, 155; VIII, 115.

[20] Vgl. die Inschrift aus Behbet el Hagar: »Hathor, die Sängerin (*šmʿj.t*) des 'Hohen Hauses', die ihren Sohn Harpokrates schützt.«, s. Roeder, in: ZÄS 46, 1909, 68; Montet, in: Kêmi 10, 1949, 49.

[21] Berner, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner, Synkretismusforschung, GOF Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 24.

[22] A.a.O., 25.

[23] Antonomasien gehören der metaphorischen Sprache an; hier ersetzt der Eigenname *Mr.t* das Appellativ »Prototyp der Musikantinnen«, s. Guglielmi, in: LÄ VI, 31 mit Anm. 99. 100.

2. Die Verbindung der *Mr.tj* mit Isis und Nephthys

Wesentlich mehr Anknüpfungspunkte als Hathor bieten für eine Gleichsetzung mit den *Mr.t*-Göttinnen die Osirisschwestern Isis und Nephthys. Allein schon ihre Zweizahl, ihre Ausdeutung als Vertreterinnen der ober- und unterägyptischen Landeshälften, sodann ihre Funktion als Klagefrauen am Bug und Heck der Toten- und Osirisbarke und bei den Choiakmysterien sowie ihre Rolle als Sonnenaufgangsgottheiten zeigen eine so enge Verwandtschaft zu den Wesenszügen und Funktionen der *Mr.t*-Göttinnen, daß es nicht verwunderlich ist, wenn beide Göttinnen-Paare einander gleichgesetzt werden. In welcher Zeit beginnt der synkretistische Prozeß? Ist er wiederum ein Produkt spätzeitlicher Theologie? In welchen Formen äußert er sich? Geht *Mr.t* völlig in Isis bzw. Nephthys auf, oder bewahrt sie einen Teil ihrer Selbständigkeit und wohnt in der übergeordneten Gottheit in einer jederzeit auflösbaren Verbindung lediglich ein[24]?

Es scheint für *Mr.t*, vielleicht insgesamt für Personifikationen typisch, daß vor dem NR keine Identifikationen oder auch nur Assimilationen mit größeren Göttinnen vorgenommen werden, die sich in Namensverbindungen wie Isis-*Mr.t* oder *Mr.t*-Isis (bzw. Nephthys-*Mr.t* oder *Mr.t*-Nephthys) oder in darstellerischen Mischformen niederschlagen[25]. Wenn hin und wieder bei bestimmten Sargtexten Unsicherheit herrscht, welches Paar mit *rḥ.tj* oder *rḥ.tj snsn.tj* gemeint ist[26], so ist das eher unserem mangelnden mythologischen Verständnis anzulasten als einer bereits vollzogenen Assimilation. Die Sargtexte besitzen durchaus die Möglichkeit, synkretistische Verbindungen verschiedener Abstufungen auszudrücken und sei es nur durch Determinative[27]. Die an Bug und Heck des

[24] Zur »Funktions«- und »Einheitsfrage« s. Schenkel, in: SAK 1, 1974, 275 f. mit weiterführender Literatur, s. Anm. 2.

[25] Gelegentlich erscheinen in den Sargtexten Verbindungen wie Isis-*3sb.t* »der Brennenden«, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 12; dabei handelt es sich zumeist um attributive Namen, die auf die Funktionsähnlichkeit beider Wesen hinweisen.

[26] S. B. Altenmüller, a.a.O., 297 (Index); vgl. Chassinat, Mystère d'Osiris, 487; Münster, Isis, 150, Anm. 1614; El-Sayed, in: Or. 42, 1974, 286; zu ptolemäischen Schreibungen: Fairman, in: ASAE 44, 1944, 263 ff.; zur Bezeichnung der Osiris-Schwester *sn.t-sn.tj* s. Quaegebeur, in: CdE 46, 1971, 158 ff.

[27] S. B. Altenmüller, a.a.O., 6 ff.; 244 ff.; zur »solaren« Determination s. die Einschränkung von Westendorf, Vom Sonnentier zum Sonnenboot, in: ÄAT 1, 1979, Fs Edel, 435 f. Vgl. auch die Determinative »Isis« und »Nephthys« bei *rḥ.tj* in gr.-röm.Zt., z.B. Edfou IV, 251,10. B. Altenmüller, a.a.O., 50 f., bleibt für ihre Behauptung, daß »allein die Tatsache, daß es sich bei den *smr.tj* (CT V, 298 f) um ein weibliches Paar handelt, das schützend einen Gott umgibt, Anlaß genug war, dieses Paar synkretistisch an Isis und Nephthys, die Schützerinnen des Osiris, anzugleichen«, den Beweis schuldig. Der Schutzgedanke spielt im Mythos von den *mr(r)w.tj* eine ganz untergeordnete Rolle; sie sind auch keine »abschreckenden (feuerspeienden) Wesen« (a.a.O., 113), sondern haben verführerische Züge. Eine Angleichung an die Osirisschwestern wird weder in den CT noch im Tb oder in der Tradition der Spzt. vorgenommen, s. 153 ff.

Totenschiffes hockenden Frauen sind deutlich durch Frisur und Attribute als »*Mr.t*« gekennzeichnet, nicht als Isis und Nephthys, auch wenn sie in ihrer Klagefrauen-Rolle mit ihnen übereinstimmen (CT V, 161. 162)[28].

Schwierig zu beantworten ist dagegen die Frage, ob nicht die Mitglieder der *mr.t*-Sängergruppe bei rituellen Spielen den Part der Isis und Nephthys übernommen und damit zur Angleichung beigetragen haben. Die Aussagen über das Darstellen von Gottheiten durch Priester sind vor der Spzt. sehr dürftig[29], vermutlich weil das Bedürfnis, die Götter zu vergegenwärtigen, so sehr im Vordergrund stand, daß es die Person dessen, der die Gottheit vertrat, ganz zurückdrängte und — außer in Zaubertexten — für nicht notierenswert erachtete. Man könnte freilich aus den Texten der gr.-röm.Zt. wie den »Stundenwachen«[30] und dem Sękowski-Papyrus samt seinen Varianten[31] schließen, daß schon im AR Priesterinnen, die zur *mr.t*-Sängerschaft gehörten, Isis und Nephthys in der Rolle der *ḏr.t*- und *ḥȝj.t*-Klagefrauen verkörperten[32], doch muß eine solche Folgerung hypothetisch bleiben.

Erst in der 19. Dyn. wird *Mr.t* eindeutig in der Rolle einer Osirisschwester dargestellt. Im Grab des *Nfr-rnp.t*, TT 336, steht sie auf dem Grabschlitten mit dem »Osiris«-Schrein und streckt die Arme über ihn hinweg dem in den folgenden Vignetten abgebildeten »Re, König der

---

[28] S. S. 149, vgl. die Darstellungen der *ḏr.tj*-Klagefrauen bei Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 39 ff.

[29] S. Seeber, in: LÄ III, 1196 ff.; Schlögl, in: LÄ V, 545 f.; zum maskentragenden Menschen, dem Träger des Gottes auf Zeit, s. die bei Gladigow, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: Wort und Bild, hg.v. H. Brunner/R. Kannicht/K. Schwager, München 1979, 115. 121, gesammelte Literatur. Speziell zu Isis und Nephthys: Münster, Isis, 24 ff.; Alliot, Culte d'Horus, 700. Nur selten wird in Glossen von Zaubertexten wie in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind« (vso 6,1 ff.) darauf angespielt, daß »zwei Schwestern einer Mutter« als Isis und Nephthys zwirnend und spinnend auftreten, s. Erman, in: APAW 1901, 50; Schott, in: RdE 19, 1967, 106.

[30] Edfou I, 214; Junker, Stundenwachen, 100; in der 4. Nachtstunde rezitiert der *ẖrj-ḥb*: »Die *Mr.t*, die Herrin der Frucht (*pr.t*?), die das bringt, was du liebst (*jnj.*[*t*] *jsk nw mrj=k*)«, und danach spricht die *ḏr.t*, die die Rolle der *Mr.t* als Spenderin des *nbw*-Getreides übernommen hat: »Ich bringe den (Ertrag des) Sommers (*šmw*) und überreiche den des Winters (*pr.t*). Ich bringe (sie) nämlich dar und reiche (sie) dem (meinen?) Herrn. Ich versehe das *Ḥw.t-nbw* zu seiner Zeit, indem ich ihm das *nbw*-Getreide bringe«; s. die gleichen Wendungen in der Rede der oberägyptischen *Mr.t* in der Kanopenprozession von Dendera, s. S. 240.

[31] Szczudlowska, in: ZÄS 98, 1972, 50 ff. (10,3); pBM 10252 im »Buch der Verklärungen«: »Die Verklärung, die vollzogen wird im Tempel des Osiris, des Herrn von Busiris, des großen Gottes, des Herrn von Abydos, durch den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels. Das, was rezitiert wird am Beginn jeder Jahreszeit in der *wʿb.t*, das, was die *mr.t* vollführen (*jrj*) soll am Monatsfest, am Halbmonatsfest und an jeglichem Fest des Westens.«

[32] Die ähnliche Geste könnte die Gleichsetzung hervorgerufen haben, s. Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 39. Die beiden Klagefrauen werden bereits in Pyr. als Isis und Nephthys verstanden, s. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 64 (34).

Götterneunheit« und Harachte entgegen[33]. Da sie das Kopftuch (*ḫ3.t*) der Klagefrauen und ihre unter dem Busen gegürtete Tracht trägt, die die Brust freiläßt[34], und dazu die unterägyptische Wappenpflanze, ist sie nicht nur als eine der nächtlichen (Osiris-)Phase des Sonnenlaufes zugeordnete Sängerin zu verstehen, die den Osiris »verklärt«, sondern wohl auch als Sonnenaufgangsadorantin[35]. Die Szene stellt vermutlich eine Zusammenfassung und »abrégé« zweier typischer Handlungen der Osirisschwestern dar, der von Klagefrauen am Osirisschrein und der von Sonnenaufgangsgöttinnen, die die Sonne über den Horizont heben und sie begrüßen[36]. Daß hier »die unterägyptische *Mr.t*«, die die Nephthys darstellt, allein wiedergegeben wird, mag mit der Betonung der Nachtphase der Sonne zu erklären sein, vielleicht auch mit Platzmangel bei den Vignetten.

Bei der Darstellung im Grabe Ramses' III., bei der eine unterägyptische *Mr.t* mit rotem Klagefrauengewand und typischer *Mr.t*-Frisur mit zusätzlicher »unterägyptischer« Wappenpflanze wiedergegeben ist[37], tritt zu der Komponente »Nephthys/Klagefrau« noch eine weitere hinzu: Die Graphie des Namens , die ausnahmsweise mit dem »Kanal« erscheint, und die Erwähnung des [»Wassers«], das aus Heliopolis kommt, sowie die Schilderung Ramses' III. im pHarris I, 27,7[38], legen nahe, daß *Mr.t* auch als Personifikation des *mr.tj* (*jtj*)-Kanals von Heliopolis verstanden wurde und deshalb mit dem *nms.t*-Krug — die Libation vollziehend — abgebildet wurde[39].

Nur als Osirisschwester in der Rolle der Klagefrau ist *Mr.t* auf einer aus der Zeit des Apries stammenden Szene im Grab des Pedi-Astarte zu

---

[33] Bruyère, Fouilles de Deir el-Médineh (1924-1925), FIFAO 3, 101 ff., Fig. 69. 71.

[34] Zum *ḫ3.t*-Kopftuch als Haartracht der Isis und Nephthys s. Eaton-Krauß, in: SAK 5, 1977, 29; Mace/Winlock, Senebtisi, 43 f.; zum Klagefrauengewand s. Werbrouck, Pleureuses, passim.

[35] Die Beischrift ist fragmentarisch, erwähnt jedoch *ḥsjj.t n nb* ... Bruyère, a.a.O., 105.

[36] Zur engen Verbindung von Klagen und Wecken s. Bleeker, Isis and Nephthys as Wailing Women, in: Numen 5, 1958, 1 ff.; Münster, Isis, 1 ff. Die Nacht war die Zeit des Todes und der Klage, der Morgen die der Aufstehung und des Jubels.

[37] Champollion, Not. descr. I, 412; F. Abbitz, König und Gott, ÄA 40, 1984, 166. 290.

[38] B. Geßler-Löhr, Die heiligen Seen ägyptischer Tempel, HÄB 21, 1983, 228 ff., 445 (als Ort der Sandentnahme für die Statuette des Choiakfestes); zur Frage der Lesung (*jtj* oder *mr.tj*) s. 143, Anm. 508.

[39] Die Inschrift, die Abbitz, a.a.O., zu: »Es spricht *Mr.t*, ich habe dir [das Wasser gebracht, ... herauskommt aus] Heliopolis«, ergänzt, möchte ich nach dem bekannten Verklärungsspruch auf Libationsschalen u.ä. zu: »Worte zu sprechen durch die unterägyptische *Mr.t*: 'Ich bringe dir [das kühle Wasser, das aus der Erde in] Heliopolis entsteht (*qbḥ* [o.ä.] *ḫpr m t3 m Jwnw*)'!«; s. Hecker, in: ZÄS 73, 1937, 39 f. (mit Varianten) vervollständigen; vgl. auch Junker, Philae I, 162,3, wo der unterägyptische Hapi, »der aus der Erde (*t3*) von Heliopolis kommt«, heißt.

deuten[40]. Sie kauert in der typischen Klagefrauenhaltung auf einem *nbw*-Zeichen[41] und streckt ihre Arme in der für sie eigentümlichen Geste, die hier wohl das Verklären durch Gesang ausdrücken soll[42], dem auf dem Löwenbett ruhenden Osiris entgegen. In den drei aufgeführten Beispielen sind wohl die Osirisschwestern gemeint, die entweder von der *Mr.t* verkörpert werden oder ihre Sängerinnen-Rolle für sich beanspruchen[43]. Erst die Aussage des »Stundenbuches« »Isis, die Gelockte, die *Mr.t*« in ptol.Zt. belegt diese Vorstellung auch in textlicher Form[44].

Es scheint, daß man zumindest in der Spzt. nicht weiter unterschieden hat, ob die Osirisschwestern in der Funktion von Priesterinnen/Sängerinnen oder in der von göttlichen Sängerinnen (*Mr.tj*) auftreten, weil rituell agierende Klagefrauen in den Osirismysterien von vornherein in die götterweltliche Sphäre erhoben wurden. In der Realwelt wird diesen die Osirisschwestern verkörpenden Klagefrauen der Titel *ḏr.t wr.t* bzw *ḏr.t nḏs.t* zugekommen sein[45].

In den »Festliedern der Isis und Nephthys« des pBremner-Rhind[46] und den aus dem 2. Jh. stammenden »Klageliedern«[47], die an den Choiakfesten gesungen werden, finden sich genaue Anweisungen für die Auswahl der *ḏr.tj*-Frauen bzw. der »Schwestern«:

> »Es sollen zwei Frauen herbeigebracht werden mit reinem Körper und jungfräulich. Die Haare sollen von ihrem Körper entfernt und ihr Kopf mit Haarteilen (*srw*)[48] geschmückt werden. ... Ein Tamburin (*sr*) soll in ihren

[40] PM VII, 302; Fakhry, Baḥria Oasis I, 103, Fig. 59.

[41] Isis und Nephthys stellt man sehr häufig hockend auf dem *nbw*-Zeichen dar s. Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 101 ff. (passim); eine engere Beziehung zwischen der hier dargestellten Osirisschwester im *Mr.t*-Typus und der *Mr.t* auf dem »Goldhaus« des Sedfestes anzunehmen, ist deshalb überflüssig. Gelegentlich wird jedoch auch *Mr.t* in dieser Haltung wiedergegeben, s. Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15.

[42] Das ihr beigeschriebene fragmentarisch erhaltene Lied erwähnt »On« und »hinter ihm seinen Sohn Horus«.

[43] Zu weiteren Mischformen zwischen den Osirisschwestern und den *Mr.tj*, die in den Randgebieten der ägyptischen Kultur vorkommen, wie z.B. die »Mond«-Aufgangsdarstellung im Grab des Thati in Bahria s. Fakhry, a.a.O., 136, Fig. 106.

[44] Faulkner, Book of Hours, 13 (18. 25). Im Gegensatz zu den oben erwähnten »Stundenwachen« sind alle in den stündlichen Rezitationen des »Stundenbuches« angerufenen Wesen und Objekte letzten Endes Manifestationen des Osiris selbst, s. Faulkner, a.a.O., X und die Rubra der Überschriften »dem Osiris in allen seinen Namen«; vgl. auch den verwandten pGießen 115, Faulkner, in: JEA 44, 1948, 66 ff.

[45] *ḏr.t wr.t* »Große Weihe« ist als Titel einer Pristerin *Jrj*, die bei den Osirismysterien in Abydos die Klagefrau gespielt hat, bereits in der Saitenzeit bezeugt, s. H. de Meulenaere, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7, 1975/1976 (Fs Vergote), 151, vgl. 142 (Doc. 17); daneben sind noch »Sistrumspielerinnen«, »Oberste der Sängerinnen (*ḥrj.*[*t*] *ḥsj.*[*t*])« und *šmʿj.t*-Sängerinnen des Osiris belegt. In Naref und wohl auch in Edfu übernimmt die 1. *šmʿj.t*-Sängerin die Rolle des Isis, s. Alliot, Culte d'Horus, 700, Anm. 4.

[46] Er ist in das 12. Jahr Alexanders IV., 312/311 v.Chr., datiert; Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, BAe III, 1 (1,2 f.); ders., in: JEA 22, 1936, 122.

[47] Faulkner, Lamentations of Isis und Nephthys, Mélanges Maspero I, 1, 341 (5,14 f.).

[48] Zur *srw*, **CIP**, »Strähne«, »Perücke« s. Derchain, in: SAK 2, 1975, 69 f.

> Händen sein. Ihre Namen sollen auf ihre Arme gemalt sein als Isis und Nephthys. Sie sollen von den Sprüchen (*ḥww.t*) dieses Buches singen in Gegenwart dieses Gottes.«

Ähnlich heißt es in der Nachschrift der »Lamentations« (5,14 f.):

> »Es sollen zwei Frauen herbeigebracht werden, schön an allen Gliedern. Sie sollen sich auf die Erde setzen am ersten Portal der 'Halle des Erscheinens'. Auf ihre Oberarme soll der Name der Isis und Nephthys gezeichnet werden. *nms.t*-Krüge aus Fayence, mit Wasser gefüllt, sollen in ihrer rechten Hand sein und Opferkuchen, der in Memphis hergestellt wird, in ihrer linken. Ihre Gesichter sollen zu Boden gesenkt sein. Es soll in der 3. Stunde des Tages und ebenso in der 8. Stunde des Tages geschehen.«

Wenn auch der Name *Mr.t* in den Texten nicht erwähnt wird, so ist es doch denkbar, daß die beiden Klagefrauen in der *Mr.t*-Rolle auftraten oder daß für *Mr.t*-Darstellerinnen ähnliche Vorschriften galten, da die Beschreibung der Attribute recht gut zu ihnen paßt[49]. Das Tamburin eignet ihr gelegentlich statt der Harfe[50], mit dem *nms.t*-Krug wird sie bereits in Klagefrauentracht im Grab Ramses' III. abgebildet[51]. Die zeitlichen Angaben für den Auftritt der beiden »Schauspielerinnen« in den »Klageliedern« und im »Stundenbuch« sind leider nicht in Übereinstimmung zu bringen, dort ist es die 3. und 8. Tagstunde, hier die 1., 2., 4. und 6., in den »Stundenwachen« dagegen die 4. Nachtstunde[52]. Da es sich jedoch um verschiedene Rituale handelt, ist die zeitliche Verschiebung nicht überzubewerten.

Zusammenfassend läßt sich zum Problem der dramatischen und rituellen Darstellung der Osirisschwestern durch Frauen im »*Mr.t*-Kostüm« feststellen, daß eine gegenseitige Beeinflußung in den Sargtexten nicht sicher nachzuweisen ist, sie jedoch in ihrer Funktion als *ḏr.tj* »Weihen« am Bug und Heck der Totenbarke und möglicherweise bei der Mundöffnung in der Rolle der *Ḫrsk.t*[53] übereinstimmen. Erst im NR kommen Mischformen bei der Klage um Osiris auf, die auf dem Doppelcharakter der *Mr.t* beruhen, der ihre Herkunft aus der *mr.t*-Sängerschaft wohl immer noch anhaftete, auch wenn sie längst im Ritual in die götterweltliche Sphäre erhoben wurde[54]. In gr.-röm.Zt. häufen sich die Belege, die Isis

---

[49] Die recht nachlässig gezeichnete Vignette der »Lamentations« gibt keine typische *Mr.t*-Frisur wieder, sondern eine gewöhnliche Langhaarfrisur, die jedoch für *Mr.t* bei den Choiakprozessionen belegt ist, s. DGI III, 41. 55.

[50] KO I, Nr. 69.

[51] S. oben S. 232, Anm. 37; auf der Stele der 19. Dynastie (Tafel IVb) und der Vignette des Totenbuchs der *Nsj-tꜣ-nb.t-Jšrw*, S. 179, Anm. 166, steht der *nms.t*-Krug vor ihr, s. auch unten S. 247.

[52] Faulkner, Book of Hours, 3,15 f.; 5 x + 21; 10,21; 18,25.

[53] S. S. 191, 229.

[54] Vgl. dazu den Doppelcharakter der »Gottesmutter von Assiut«, die einmal als Priesterin in Soleb (LD III, 83. 85) und Bubastis (Naville, Festival-Hall, Tf. 1. 2. 12),

und Nephthys in der Maske der *Mr.t* als Klagefrauen zeigen; sie wollen damit wohl ihre Funktion als göttliche Sängerinnen betonen[55], in den »Verklärungen« des Sękowski-Papyrus scheint *mr.t* lediglich die Priesterin zu bezeichnen[56].

Nicht nur in Form von attributiven Namen wie im Stundenbuch, sondern auch in darstellerischen Mischformen wie im Grab des Neferrenpet, Ramses' III., Pedi-Astarte und Thati überträgt man die Attribute der *Mr.t* auf die Osirisschwestern, um ihre Rolle als Sängerinnen zu dokumentieren. Lassen sich nun noch andere Formen ausfindig machen, bei denen der Gottesbegriff *Mr.t* stärker im Vordergrund steht und sie als gleichberechtigter Partner in der Götterverbindung auftritt? Um diese Frage zu klären, seien weitere Belege, die sämtlich aus gr.-röm.Zt. stammen, untersucht.

Auf zwei Vignetten, einer ober- und unterägyptischen Version, des spätptolemäischen pJumilhac sind zwei Göttinnen abgebildet, die nach ihrer Frisur, ihrer Gebärde und der beigeschriebenen Rede eindeutig als *Mr.t*-Göttinnen zu klassifizieren sind, durch die Beischrift ihrer Namen und den zu den Vignetten gehörenden Text jedoch als Isis und Nephthys bestimmt werden müssen[57]. Sie begrüßen mit dem Ruf [Hieroglyphen] den heraneilenden Apis, also mit denselben Worten, mit denen auf den älteren Darstellungen die *Mr.t*-Göttinnen den von Apis begleiteten König empfangen[58]. Der Lauf wird hier osirianisch umgedeutet und der König ausgelassen: »Apis«, der ein sackartiges Gebilde[59] mit den Osirisgliedern

dann aber auch als Göttin betrachtet wird, s. Beinlich, Studien zu den »Geographischen Inschriften« (10.-14. o.äg. Gau), TÄB 2, 1976, 154 f., und die Bezeichnungen, die fallweise einen Gott oder Priester betreffen können, wie z.B. Duamutef, Ihi oder die gauspezifischen Priesterinnen-Titel der gr.-röm.Zt. In der überwiegenden Mehrzahl heißen jedoch die Priester nach ihrem göttlichen Modell, d.h. der Name wird metaphorisch auf sie übertragen, s. S. 16 mit Anm. 73 und S. 61 mit Anm. 24; es handelt sich also nicht um eine »Vergöttlichung priesterlicher Tätigkeiten« (so Eggebrecht, in: LA I, 1150 mit Anm. 17). Eine ähnliche »Karriere« von einer Ritualfigur zur Göttin hat wohl die *rpw.t* gemacht, s. Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 282 ff.

[55] S. S. 231 mit Anm. 30; vgl. auch die Darstellungen der Osirisschwestern mit *Mr.t*-Frisuren auf Särgen der Spzt., z.B. Hugonot, in: GM 82, 1984, Fig. 3; 92, Fig. 6. Man ist versucht, die in griechischen Papyri erwähnten »Zwillinge des Serapeums«, die bei den Apisbegräbnisfeierlichkeiten mitwirkten, als »Darstellerinnen« der *Mr.tj* in der Rolle von Klagefrauen zu interpretieren, doch fehlen über den Kultvollzug leider präzisere Angaben, s. Hopfner, Plutarch, Über Isis und Osiris, 66; Sauneron, Prêtres, 67; Wildung, Imhotep und Amenhotep, 59 § 36 mit Bibliographie.

[56] S. oben Anm. 31. *mr.t* ohne »Göttinnen«-Determativ wird neben dem »Obersten Vorlesepriester« im Titel und Szenenvermerk genannt.

[57] Vandier, Papyrus Jumilhac, 137 f.; 253; Tf. 5, Vignette VII; ders., Memphis et le taureau Apis dans le papyrus Jumilhac, in: Mélanges Mariette, 117 ff.

[58] S. Kap. II.

[59] Dem Gehalt nach ist es der Mumie auf den Darstellungen des NR vergleichbar.

auf dem Rücken trägt, »ist der Horus, der den Gottesleib (*ḥꜥ nṯr*) aus (*m ḫt*)[60] dem Süden (bzw. Norden) herbeigebracht hat (*jn*)«. Zwischen den beiden symmetrisch angeordneten Laufszenen steht: »Er ist der Stier, der ausläuft und den Gottesleib als 'Eilender' (*m ḥp* spielt auf 'Apis' an) aus allen Städten und Gauen bringt«. Der Gottesleib wird dann im lokalen »Goldhaus«, der *šṯj.t* von Memphis, in der unterägyptischen Version, bzw. dem »Haus der Ausflüsse« in der oberägyptischen Version, durch Anubis wieder zusammengefügt[61]. Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang die *Mr.t*-Erscheinungsform der Isis und Nephthys? Formal ist ihre Begrüßungspose und -rede von der alten Apislauf-Darstellung übernommen; der theologische Gehalt der Doppelszene hat jedoch weder mit diesem noch mit dem Hebsed-Lauf Berührungspunkte[62]. Im Vordergrund steht die Funktion der *Mr.t* als »Herrin des Goldhauses«, der Stätte der Zusammenfügung des Osirisleibes, während der Choiakfeste, wie sie in der Kanopenprozession im Dachtempel von Dendera ausführlich geschildert wird[63]. Dort führen die *Mr.t*-Göttinnen, die wie Isis und Nephthys auch Repräsentatinnen der beiden Landeshälften sind, die Kanopenprozession der ober- und unterägyptischen Gaue an. In der Beischrift der »unterägyptischen *Mr.t*, der Herrin des Goldhauses« interpretiert man die Städte und Gaue Ägyptens als Osirisglieder[64]. Während in Dendera die verschiedenen Funktionen, die einer Herrin des Goldhauses und die einer Verklärenden, auf zwei Personen verteilt sind, nämlich auf die jeweilige *Mr.t* und Schentait/Isis bzw. Schentait/Nephthys, fallen sie hier zu einer Gottesvorstellung zusammen: zu einer Isis und Nephthys, die die Erscheinungsform der *Mr.t* hat. Welche der gängigen Theorien, *Bꜣ*-, Bild- oder Transformationstheologie, man dieser Form zugrundelegen muß, ist nicht zu entscheiden. Sicher ist wohl, daß das »Ikon« des Apislaufes die Rollenübertragung beeinflußt hat, auch wenn im Unterschied zu den klassischen und spätzeitlichen Lauf-Darstellungen jedesmal beide Göttinnen wiedergegeben sind. Auch die Anrufung der Nephthys im Hymnus von Komêr aus der Zeit des Antoninus Pius als »oberägyptische *Mr.t*, die sich um den Gottesleib beim Zusammenfügen (im) Goldhaus zu seiner Zeit kümmert«[65], ist auf dieselbe Vorstellung zurückzuführen.

Ein Hinweis auf die »Verklärerinnen«-Funktion beider Göttinnen-

---

[60] *m ḥḏ* »in der Kapelle« ist weniger wahrscheinlich, s. Vandier, Papyrus Jumilhac, 241 (977).

[61] Vandier, in: Mélanges Mariette, 116 ff.

[62] Gelegentlich treten die *Mr.tj* beim Hebsed des Osiris auf; s. Möller, in: ZÄS 39, 1901, 71 ff.; Tf. 5 (Sarg Belin 11978).

[63] DGI III, Tf. 41. 55; Beinlich, Die »Osirisreliquien«, ÄA 42, 1982, 91. 142; s. unten S. 47, 240 f.

[64] »Ich bringe dir die 42 Städte und Gaue, die deine Glieder sind.«

[65] Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 (23); s. S. 54, Anm. 124.

gruppen im Ptahtempel von Memphis findet sich in der »Glorification d'Osiris« (*s3ḫ.w*) und seiner Variante[66]: »Ptah gibt dir (Osiris) den Lebenshauch an deine Nase, und die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die zu Gast im Ptahtempel sind, beschützen dich. Die *štj.t* ist im Jubel, die *snw.t* in Freude«. Wenn auch hier die *Mr.tj* als einzige Gottheiten genannt werden, so ist es dennoch wahrscheinlich, daß sich dahinter eine Bezeichnung für Isis und Nephthys verbirgt, die die Sängerinnen-Verklärerinnen-Rolle betont. Auf dem Sarg in Kopenhagen (Tafel XI) sind die beiden *Mr.t*-Göttinnen rechts und links neben der *ḥnw*-Barke anstelle von Isis und Nephthys abgebildet[67]. Eine deutliche Abschwächung erfährt der *Mr.t*-Aspekt der Isis und Nephthys in der Vignette des pSalt 825, wo die Osirisschwestern in einer der *Mr.t* angeglichenen Haltung und Frisur auftreten und den (gefährdeten) Osiris schützen[68]. Mit den »klagenden Schwestern des Osiris« (*sn.tj rmjw.t Wsjr*), die anschließend noch mit den Hathoren, »den Bildern (*smj.w*) der Götter« identifiziert werden, setzt man die »ober- und unterägyptische *Mr.t*« in der »Sortie en procession de Ptah-Sokar-Osiris« des aus Theben stammenden Papyrus N. 3176 (S) des Louvre gleich[69]. »*Mr.tj*« und »Hathoren« bezeichnet hier lediglich die Verklärerinnen-Funktion (einschließlich einer bestimmten Gestik) der Osiris-Schwestern, die nach der aus der Zeit Haremhabs stammenden Inschrift des Neferhotep (TT 50) »Handausstrecken« (*rdj ꜥ.wj ḥr=f*), *pr.t-ḫrw*-Opfer, Klagen und eine siebenmalige Anrufung seitens des Toten umfaßt[70]. Isis und Nephthys, deren siebenmaliges Kommen am »22. Tag des ersten Monats der Peret«, »in jener Nacht der Beerdigung« gewünscht wird, heißen dort lediglich die »beiden Schwestern des Herzensmatten (*wrḏ-jb*)«.

Bei dem osirianisch gedeuteten Ruderlauf auf einem vereinzelten Block aus Tanis[71] steht m.E. in der synkretistischen Bezeichnung *Mr.t*-Isis die *Mr.t*-Gottesvorstellung im Vordergrund. Denn *Mr.t* ist der äuße-

[66] Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 186 (82); Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin I, BAe XIV, 78 (III, 15 f.); II, BAe XV, 55.

[67] S. S. 182, Anm. 185.

[68] Derchain, Le Papyrus Salt 825, Fig. XIX. XX, S. 24*. 25*; Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series, Tf. 34.

[69] Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 10. 13 f. (Kol. III, 2 f.); s. S. 98, Anm. 244. Die Entscheidung, ob eine Aufzählung oder eine Apposition vorliegt, ist schwierig. Barguet, a.a.O., 14, hält die Aussage wegen des Neferhotep-Textes für eine Apposition.

[70] Robert Hari, La Tombe thébaine du Père divin Neferhotep (TT 50), Genf 1985, 50 f., Tf. 37, Z. 172-177.

[71] PM IV, 23; Petrie, Tanis II, Tf. 10, Fig. 170. Die Beschreibung von Griffith, a.a.O., 31, sichert die Darstellung als Ruderlauf; s. Kees, Opfertanz 102. 224; Otto, Stierkulte, 33; Übersetzung: Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 42 ff., bes. 44. 52-54. Da es keine Photographie des Blockes gibt, ist man auf die undeutliche Umzeichnung von Petrie angewiesen; s. S. 53, Anm. 123.

ren Erscheinungsform und der Funktion nach die Göttin der Szene und wird an die lokale Isis-Form des tanitischen Gaus, die *Ḫnt j3bt.t*, lediglich angeglichen, d.h., als Isis umgedeutet[72]. So entsteht die seltene Namensverbindung, bei der die »kleinere« vor der »größeren« Gottheit erscheint und die dominierende Rolle spielt[73]. Sie erhält zwar durch ihre Einbeziehung in den Osiris-Horus-Kreis einen Isis-Aspekt, bleibt jedoch im Zusammenhang der Lauf-Szene *Mr.t*, ohne von dem Gottesbegriff »Isis« absorbiert zu werden[74]. Die auf dem »Goldhaus« stehende *Mr.t* trägt die »unterägyptische« Papyrusstaude auf dem Haupt, was auf den ersten Blick für die Verbindung *Mr.t*-Isis befremdlich erscheint, weil gewöhnlich Nephthys mit der unterägyptischen *Mr.t*[75] und Isis mit der oberägyptischen *Mr.t*[76] gleichgesetzt wird. Da *Mr.t* hier jedoch als die in Unterägypten beheimatete Isis *ḫnt J3bt.t* interpretiert wird, ist der Papyrus-Kopfschmuck der theologisch richtige[77]. Der König Ptolemaios IX. Soter II.[78] »vollzieht das Ritual (*jrj jḫ.t*) für seinen ehrwürdigen Vater ... in ...«[79]. Er eilt in Begleitung eines Stiers zu den beiden Gottheiten *Mr.t*-Isis und Horus. Der Stier wird wie im pJumilhac als »Horus« gedeutet, »der zu Gast ist in *Bnw*[80] in seiner Gestalt (*jrw*) als schwarzer Stier (*k3 km*), der die Glieder seines Vaters herbeibringt (*jnq*) für das Goldhaus«. »*Mr.t*-Isis, die das *ꜥ3b.t*-Opfer für das Goldhaus sucht (*ḫḥ*?)«, begrüßt den vom

[72] Zur Isis *Ḫnt-J3bt.t* s. Gutbub, a.a.O., 43, 70 f., 142 ff.; Junker, Philae I, 261 ff.; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 66; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 1983, 19. 21, s. S. 210, Anm. 57. 58.

[73] S. Schenkel, in: SAK 1, 1974, 278 mit Literatur.

[74] Nach der Einteilung von U. Berner, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner, Synkretismus, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 25, liegt ein additiver Synkretismus vor, bei dem die Grenze und damit das Konkurrenzverhältnis zwischen den verschiedenen Elementen aufgehoben wird, ohne daß eines der Elemente absorbiert wird, so daß vielmehr eine Kombination aus den vorgegebenen Elementen entsteht, die in ihrer Zusammengesetztheit leicht erkennbar ist (z.B. in einem Doppelnamen); s. ders., in: GM 19, 1976, 68. 70; ders., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2, 1982, 102.

[75] Z.B. Edfou I, 170,3 f.; s. unten S. 248.

[76] Z.B. KO I, Nr. 69. 116.

[77] Die »oberägyptische *Mr.t ḫnt j3bt.t*, Sonnengöttin der Vorfahren, Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn schützt«, trägt beim »Überweisen des großen *ꜥ3b.t*-Opfers« in Philae ebenfalls die Papyrusstaude auf der oberägyptischen Geierhaube, s. Junker, Philae I, 263,9-12; Abb. 153/154; s. auch Bénédite, Philae, 50, mit Vertauschung von Tf. 19 und 16.

[78] S. Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 44, Anm. 1.

[79] Text nach Gutbub, der vor dem Original mehr lesen konnte, als auf der Umzeichnung von Petrie erkennbar ist.

[80] Residenz des Gaus, s. Montet, Géographie I, 188 f.; nach dem Sesostris-Kiosk mit Vollnamen *Ḥw.t-bnw*, das mit Sile identifiziert wird, s. Helck, Gaue, 188; ders., in: LÄ II, 399 (14. u.äg. Gau); zur Stiergestalt (*Km-wr*) des Horus s. Otto, Stierkulte, 32 f.

Stier begleiteten König mit den Worten: »... ich stehe auf dem 'Haus des *jnswtj*' (Reliquiars)[81]. ... Meine Arme sind (preisend) meinem Sohn entgegengestreckt (*ᶜ.wj=j m ḫsf n z3=j*)[82]. Ich freue mich über den, der kommt und bringt ... mir ..., damit ich sie in die 'Geheime Kammer' lege[83].« Der thronende Horus, »der zu Gast in *Bnw* ist, der Stier mit spitzen Hörnern, für dessen Schreiten es keine Grenze gibt[84], der seinen Weg einschlägt (*ḥwj.n=f zm3tj*) ..., dessen Herz danach steht, die Glieder dessen zu suchen, der ihn geschaffen hat, ..., um sie zu opfern zur Zeit (?) ...«, verheißt dem König als Gegenleistung für den als *ᶜ3b.t*-Opfer gedeuteten Ruderlauf: »[Ich bringe dir] Hapi aus seiner Höhle, damit das Land von Nahrung überfließe.« Obwohl die Szene eng mit der Vignette des pJumilhac verknüpft ist, betont die in das konservatische Laufschema eingebettete Beischrift der *Mr.t*-Isis stark den eigenständigen Charakter der *Mr.t* als der Herrin des Goldhauses, das als lokales Heiligtum des Zusammenfügens der Osirisglieder gedeutet wird.

---

[81] Die von Gutbub, a.a.O., 44, Anm. 1, nicht erkannte Lesung nach *ḥw.t*(?) *n.t* dürfte *jnswtj* sein und das *jnswtj*-Reliquiar bezeichnen, dem im »Buch, alle Sachen [im Haus] der *Šnt3j.t* zu kennen« ein längerer Abschnitt gewidmet ist, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 587 ff. (Choiak-Text, Kol. 66-68): »Was die *jnswtj* betrifft, so ist es ein Korb von Binsen (*nsw.t*) ... Der Kopf des Gottes ist darin eingehüllt; anders gesagt, man nennt die *jnswtj* 'König' (*nswt*) wegen des Kopfes in seinem geheimen Kasten (*hn št3*). ... Er ist ein Korb aus *mr*-Binsen, ein Schrein, dessen Inhalt man nicht kennt. Das erhabene Haupt mit der oberägyptischen Krone ist in ihm, einem *qrḥ.t*-Gefäß, das mit Gold überzogen ist (*ᶜrf*); seine Höhe ist drei Handbreit und drei Finger. Es ist ein Korb, der mit Gold überzogen ist und auf dem Zeichen eingraviert sind: ein *Ḏd* ist auf ihm (dargestellt) mit auf der Brust gekreuzten Armen mit Krummstab und Geißel, das *3b.t*-Reliquiar (von Abydos) befindet sich an seinem Kopf.«; s. auch a.a.O., 65. In der Prozession der Gaugötter bringt der Horus von Mesen, »der Löwe in *Ḫnt-J3bt.t*« eine Kanope mit einem Deckel in Form eines Menschenkopfes mit unterägyptischer Krone dar und erwähnt im Text als »Reliquie« des Gaus den *Ḏd*, s. DGI III, 50; H. Beinlich, Die »Osirisreliquien«, ÄA 42, 1984, 188 f.; während nach Edfou I, 334, 10 der »Benu, der aus dem Herzen des Gottes kommt« sie bildet, offensichtlich auf den Namen der Gauhauptstadt bezogen, s. Vandier, in: RdE 17, 1965, 171. Da das *jnswtj*-Reliquiar nach der Beschreibung im großen Choiaktext auch einen *Ḏd* aufweist, paßt die Bezeichnung sehr gut auch auf das Reliquiar von Sile.

[82] Die alte Begrüßungsformel der Hofbeamten beim Sedfest und der *Mr.t* wird hier als Epitheton des vom Apis begleiteten Königs verwendet, vgl. auch das des Horus, Junker, Philae I, 234,5 »Horus *jj jnj f3j ḫpš* »der kommt und bringt, der den Arm erhoben hat«, und die Rede der *Mr.t* als *ḏr.t* in den Stundenwachen, s. Junker, Stundenwachen, 100: »Es kommt der Horus als Herr des *ḫp.t*-Geräts; er kommt und bringt«. Da der vorhergehende Text der 4. Nachtstunde nahezu identisch ist mit dem Text der oberägyptischen *Mr.t* bei der Kanopen-Prozession, belegt auch er die enge Beziehung zu den Choiak-Riten. Auf den Umlauf mit dem *mks* im tanitischen Gau wird in einem »Nil«-Text des Opet-Tempel angespielt, s. Opet I, 195, 15ᵉ tabl., wo es vom König heißt, daß er den Nil bringt, der aus *Ṯ3rw*, den *w.w Ḥrw*, kommt, und »zusammen mit der unterägyptischen *Mr.t* den Umlauf mit der *mks*-Bulle unternimmt (*pḫr ḥr mks*).«

[83] *ᶜ.t jmn.t* ist nach dem großen Choiak-Text der Raum, in dem die Osirismysterien, vor allem die Herstellung des Kornosiris, stattfindet, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 145. 164. 769 (Kol. 1. 5. 99).

[84] Vgl. die ähnlichen Wendungen der Opferläufe gr.-röm.Zt. S. 48.

Eine weitere darstellerische Ausprägung des Mythologems von der Verbreitung der Osirisglieder über das ganze Land findet sich im östlichen Dachtempel von Dendera[85]. Die Prozession der ober- und unterägyptischen Gaugötter mit ihren Kanopen führen der König, die *Mr.t* und der Hapi an. *Mr.t* vollführt auch diesmal ihre typische Gebärde[86]. Sie trägt in der oberägyptischen Version zwar »Isis«-haltige Epitheta, wird aber in der Darstellung keineswegs mit Isis gleichgesetzt:

> »Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t*, die Herrin des *Ḥw.t-nbw*, die Herrin des Himmels, die ihren Bruder mit ihren zauberkräftigen Sprüchen verklärt (*sꜣḫ sn=s m ꜣḫ.w tpj.w rꜣ=s*)[87], groß an Liebe beim *Bꜣ mr[t]j*[88], die das *nbw*-Getreide darbringt[89], mit erhabener Macht[90]:
> 'Ich bringe den (Ertrag des) Sommers (*šmw*) und überreiche den des Winters (*pr.t*)[91]. Ich bringe (sie) nämlich dar und reiche (sie) dem (mei-

---

[85] DGI III, 41 ff.; MD IV, 58; Beinlich, a.a.O., 82 ff.

[86] *Mr.t* hat im Gegensatz zur Wiedergabe bei DGI III, 41, beide Hände erhoben, s. Beinlich, a.a.O., 91. 149.

[87] Vgl. die ähnlichen Epitheta der Isis/*Šntꜣj.t* bei der Szene auf dem Löwenbett, DGI III, 54; MD IV, 58 a; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33; Beinlich, a.a.O., 86 f.: *sqꜣ nbw m kꜣ.t=s sꜣḫ nbw m mšrw r ḥḏ-tꜣ … srnp sn=s m sꜣḥ ḫnt ḥw.t-nbw* »die das *nbw*-Getreide hoch werden läßt durch ihre Arbeit, die das *nbw*-Getreide vom Abend bis zum Morgen verklärt, …, die ihren Bruder im mumiengestaltigen Zustand im Innern des *Ḥw.t-nbw* verjüngt«; s. die Epitheta der Isis, der »großen *Šntꜣj.t*« beim Dattelopfer, Cauville, in: RdE 32, 1980, 55. 57 (Philae-Photo 363,10), »die ihren Bruder verjüngt jedes Jahr«; vgl. auch Edfou I, 269,16 f.

[88] Wohl *mr.tj* zu lesen wie in der Beischrift der *Šntꜣj.t*/Nephthys, MD IV, 58 b; DGI III, 40; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33, nicht *mrj*, wie Beinlich, a.a.O., 91, Anm. 2 (»D.i. Osiris«) annimmt, zum Beinamen *mr.tj* des Osiris, »des großen Gottes auf seiner Bahre« s. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 17 (Edfou I, 185, 1); 33 (Edfou I, 157,3); 39. 193; Opet I, BAe XI, 69. 109; Opet III, BAe XIII, 132, Anm. 214.

[89] *jw nbw qꜣ bꜣ.w* »die das *nbw*-Getreide kommen läßt, mit erhabener Macht« ist gleichfalls ein Epithet der *Šntꜣj.t* in der 2. östlichen Osiriskammer, s. Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 35 (Dok. 28).

[90] *qꜣ bꜣ.w* wird a.a.O. mit einer »sitzenden Göttin mit *Mr.t*-Geste« determiniert; es wird in den *Mr.t*-Beischriften von Beinlich, a.a.O., 91. 149, auf das *nbw*-Getreide selbst bezogen und mit »kraftstrotzend« übersetzt. Die folgende Rede der *Mr.t* stimmt fast wortwörtlich mit der der *ḏr.t* in den Studenwachen, s. Junker, Stundenwachen, 100, 110-114, überein, was Beinlich entgangen ist und zu meinen abweichenden Lesungen führte. Der Spruch läßt sich wegen seiner Alliterationen (*j* und *n*) folgendermaßen gliedern:

jnj.n=j šmw šd.n=j pr.t
jnj.n=j jsk jnj.n=j n [nb]
jꜥb.n=j Ḥw.t-nbw r tr=f
jnj.n=j n=f nbw
m wrš(?) ḫnw(.t) <ḥr> jꜥb ḥꜥ-nṯr

Weitere Varianten sind vermutlich in uneditierten Texten der »Verklärungen« (*sꜣḫw*) I enthalten; vgl. Assmann, in: LÄ VI, 105, Anm. 10.

[91] Beinlich, a.a.O., 91: »Ich bringe den Ernteertrag(?) der Peret-Jahreszeit«, übersieht die Lesung und in der Edfou-Variante der Stundenwachen; Junker liest *mḥ=j* »ich fülle«, während ich *šd.n=j* »ich bringe herbei« bevorzuge. Das folgende ist sicher nicht mit Beinlich: »Ich bringe nämlich den Ertrag (des Getreides [*npr*])« zu ergänzen,

> nem?) Herrn. Ich versehe das *Ḥw.t-nbw* zu seiner Zeit, indem ich ihm das *nbw*-Getreide bringe im Dienst der Musikantin[92], die den Gottesleib vereint.'«

Da sowohl die Epitheta der *Mr.t* von der *Šntꜣj.t*/Isis übernommen sind als auch die Überreichungsformel fast wortwörtlich mit derjenigen der *ḏr.t* in der vierten Nachtstunde der Stundenwachen übereinstimmt, liegt trotz der auf zwei Personen verteilten Funktionen eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen *Mr.t* und Isis vor. *Mr.t* wird offensichtlich als eine »Abspaltung« der Isis/*Šntꜣj.t* in ihrer Rolle als Klagefrau bei den Choiakmysterien verstanden.

Mr.t ist jedoch an einer von dem Papyrus Jumilhac und dem Tanis-Block verschiedenen Phase des Geschehens der Choiakfeste beteiligt. Während sie dort die durch Horus eingesammelten Glieder begrüßt, gibt sie sie hier an den — auf der Darstellung bereits wiedererstandenen — Osiris weiter[93]. Ihre und des Königs Rede erklären die Gaue und Städte Ägyptens als den aus seinen Gliedern zusammengesetzten Gottesleib und verdeutlichen damit die Vorstellung vom Anteil eines jeden Gaus an Osiris, mit dem wohl der lebensspendende Nil gemeint ist[94]. Die von den *Mr.t*-Göttinnen angeführten Gaugötter bewirken mit ihren Gaben, den Kanopen, die zwar nicht ausdrücklich wie in Tanis, Philae[95] und im Opettempel unter dem Begriff des *ꜥꜣb.t*-Opfers zusammengefaßt werden, aber im Grunde dasselbe meinen, die Wiederauferstehung des Gottes

---

sondern nach Edfou und Dendera (MD IV, 46 b) zu: *jnj.n=j jsṯ* (*jsk*) *jnj=j n nb=*(*j*?). *jꜥb.n=j Ḥw.t-nbw r tr=f* ist in Form eines Epithetons der »unterägyptischen *Mr.t*« im Nephthys-Hymnus von Komêr bezeugt: *jꜥb Ḥw.t-nbw r tr=f*, s. Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165, Kol. 23.

[92] Beinlich, a.a.O., übersetzt die Passage: »Ich bringe ihm das Nub-Getreide im Überfluß(?), mein Singen (bewirkt) die Vereinigung der Gottesglieder« und liest die schwierige Stelle, die in Edfou [Hieroglyphen] bzw. [Hieroglyphen] geschrieben wird und die Junker unübersetzt läßt, mit Fragezeichen *wꜣḫ*, während ich *wršj* (?) vorschlage, Wb 1, 336,7-12, »einer, der den Tagesdienst hat; auch von Klagefrauen«; *ḫnw*(*.t*)-Musikanten-Priesterinnen kommen nicht nur auf der »cuve osirienne« von Koptos aus der 22.Dyn. vor, sondern auch im Hibis-Tempel bei Kulthandlungen im Haus der Schentait: »4. Monat der Überschwemmungszeit, Tag 10 [+ ×] ..., Tag des Eintretens der *ḫnw*(*.t*)-Musikantinnen in das *pr-ꜥnḫ-jrw*, um unterägyptische Gerste ins Wasser zu geben (*rdj.t jtj mḥw ḥr mw*).«; s. J. Osing, Zu den Osiris-Räumen im Tempel von Hibis, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 511 ff.

[93] Osiris wird nicht mumiengestaltig dargestellt, sondern mit einem Fuß, der wohl die geschlossene Stellung beider Füße andeuten soll, s. DGI III, 41. 55.

[94] S. S. 55.

[95] Vgl. Junker, Philae I, 262 ff., als Bezeichnung des Opfers: »die Gottesglieder, die aus Re kommen«. Im Opet-Tempel beschließen die *Mr.t*-Göttinnen den Zug der Ressortgötter, der ebenfalls das *ꜥꜣb.t*-Opfer repräsentiert, das für den auferstehenden Osiris bestimmt ist, s. Opet I, 199 (Rede des Königs): »Nimm dir das *ꜥꜣb.t*-Opfer mit allen guten Dingen«, ähnlich: Opet I, 220. Der Ort des Geschehen wird *štj.t* und »Ersatz für die Dat« genannt, Opet I, 218 f.

und die Erneuerung der Vegetation in Ägypten[96]. In der oberägyptischen Version widmet der König die Prozession dem Gott mit den Worten[97]:

»Ich bringe dir die Städte und Gaue entsprechend deinen Gliedern, indem die Götter deinem Leib als deiner geheimen Gestalt zugewiesen werden, dem Gottesleib als Gaugötter in ihrer wahren Gestalt.« — »Ich bringe dir die gesamte Göttergemeinschaft von Oberägypten, deinen Gottesleib, indem sie versammelt sind an ihrem Platz.«

Die Rede der *Mr.t* bezieht sogar Nubien (*tꜣ ztj*) mit ein[98]:

»Ich bringe dir Nubien zusammen mit Oberägypten. Das *nbw*-Korn ist dein Leib in den Städten und Gauen; sie lassen den Leib deiner Majestät dauern, wenn du in Dendera weilst, indem du ewig lebst.«

In der unterägyptischen Version[99] überweist die »unterägyptische *Mr.t*, die Gebieterin über das *Ḥw.t-nbw*, die die *nbw*-Körner bringt (?)[100], die den erhabenen Gott sieht, wenn er kommt in ...«[101], die Kanopen mit den Worten:

»Ich bringe die Saat(?)[102] des *nbw*-Getreides, mit erhabener Macht, die Fülle gehört mir (? *jwr n=j jmj*)[103] ...«

---

[96] S. dazu jetzt Beinlich, a.a.O., 305 ff.

[97] DGI III, 55; MD IV, 58 a; Beinlich, a.a.O., 88; zu meiner abweichenden Übersetzung s. S. 207.

[98] Beinlich, a.a.O., 90 f.; s. oben S. 208.

[99] DGI III, 41; Beinlich, a.a.O., 148 f.; zwischen beiden Abschriften der schwer leserlichen Inschrift bestehen beachtliche Unterschiede.

[100] So Beinlich, a.a.O.; nach Dümichen wäre der Text zu lesen: »die Gebieterin über das geheime (*sštꜣ*) *Ḥw.t-nbw*, die als von Gold Glänzende kommt (*jw psḏ nbw*).« Auch die Abschrift Beinlichs mit [Hieroglyphen] in der Epitheta-Reihe ist bedenklich.

[101] Meine Übersetzung unterscheidet sich von der Beinlichs, weil ich *šps* als Adjektiv zur *nṯr* auffasse und *jw=f m* ... als Umstandssatz.

[102] Da mit Ausnahme eines ähnlichen Anfangs (»Ich bringe ihm das *nbw*-Getreide, das in ihm ist.« in der 5. Stunde des Tages; Junker, a.a.O., 54,43) der Spruch nicht in den Stundenwachen nachzuweisen ist, läßt sich keine bessere Lesung des schwierigen Textex durch Varianten herstellen. Beinlich übersetzt [Hieroglyphen] mit »Saat« und verweist bei der Löwenbettszene, a.a.O., 143 mit Anm. 1, auf das häufige Vorkommen; es bezeichnet seiner Meinung nach »das junge (*ḫ*) Getreide in der Form des Kornosiris«. Da das Wort m.W. nur viermal (zweimal in der unterägyptischen *Mr.t*-Rede und einmal in der Rede des Ptah und der Hathor, DGI III, 40. 41. 56) bezeugt ist, wäre zu erwägen, ob nicht wie bei den Stundenwachen *zp 2* gemeint sein könnte und damit einfach *jnj.n=j jnj.n=j* »Ich bringe, was ich bringe, (nämlich) das *nbw*-Getreide«, s. die ähnlichen Wendungen in Junker, a.a.O., 54,40: »Ich bringe, was ich bringe, meinem Herrn«, (*jnj=j zp 2*, das in eine Relativform aufzulösen ist); vgl. 51, 66.

[103] Beinlich, a.a.O., 149: »voll von diesem ...« ist möglicherweise ähnlich wie in der Beischrift der *Šntꜣj.t*/Nephthys (DGI III, 40; Beinlich, a.a.O., 142 f.; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33) *jwr n=j jmj* zu lesen; s. unten S. 244.

Ihre Randzeile verweist auf Ober- und Unterägypten[104]:

> »Ich bringe dir die 42 Städte und Gaue: Sie sind dein Leib. Gegründet wurde dir das ganze Land als dein Aufenthaltsort, an dem du wandelst. Ich bringe dir den Gottesleib, damit du lebst.«

Die unterägyptische *Mr.t* wird in Analogie zur oberägyptischen als eine Hypostase der *Šntꜣj.t*/Nephthys zu deuten sein[105].

Der eigentliche Zielpunkt des Geschehens im mittleren Raum des südlichen (östlichen) Osiris-Heiligtums auf dem Dach des Hathor-Tempels ist jedoch nicht die Überweisung der Gaugaben an Osiris, sondern zuerst die Herstellung der Figur des Gottes, die das Choiak-Mysterium verkörpert[106]. Sie nimmt *Šntꜣj.t*/Isis bzw. *Šntꜣj.t*/Nephthys auf dem Löwenbett zusammen mit Chnum und Ptah-Tatenen vor[107]. Chnum, »der die Menschen bildet und die Götter schafft, herrliches Machtbild (*sḫm šps*) im ersten Gau des Osiris, der den Ausfluß Gottes im *Ḥw.t-nbw* verklärt«, wiegt zusammen mit der abydenischen *Šntꜣj.t*/Isis die Körner auf einer Waage ab, wobei ihre Epitheta sich auf die »Erhebung« (*sqꜣ*) und »Verklärung« der *nbw*-Körner sowie die »Verjüngung« (*srnp*) des Osiris beziehen[108]: »*Šntꜣj.t*, die Ehrwürdige, die Gebieterin über das 'Haus der *Šntꜣj.t*', die die *nbw*-Körner durch ihr Werk erhebt, die die *nbw*-Körner verklärt vom Abend bis zur Morgendämmerung, die sie an ihren (richtigen) Platz legt im *Ḥw.t-nbw*, mit großer Macht bei den Göttern, die ihren Bruder in seinem mumienförmigen Zustand im *Ḥw.t-nbw* verjüngt«. Vor

---

[104] S. oben S. 208.

[105] Die oberägyptische, abydenische Form der *Šntꜣj.t* und ihre unterägyptische, busiritische Form sind im Kontext der Osirismysterien als Hypostasen der Isis zu betrachten, s. Cauville, in: RdE 32, 1980, 54 mit Anm. 57. Zur Definition des Begriffs Hypostase s. Urs Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 f.

[106] In der ausführlichen Beschreibung des großen Choiak-Textes fügt die abydenische *Šntꜣj.t* im »Haus der *Šntꜣj.t*« am 12. Choiak zur vierten Stunde die Substanzen zur Chontamenti-Figur zusammen (Kol. 99-116); die Sokar-Figur wird von der busiritischen *Šntꜣj.t* am 12. Choiak zur dritten Stunde zusammengesetzt (Kol. 116-132); s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 765 ff.; zum Verhältnis der (älteren) Kornmumien zum Choiak-Text s. jetzt Raven, in: OMRO 63, 1982, 27 ff.

[107] Oberägyptische Version: DGI III, 54; MD IV, 58 a; Beinlich, a.a.O., 86 f.; unterägyptische Version: DGI III, 40; MD IV, 58 b; Beinlich, a.a.O., 142 f.; Beischriften der *Šntꜣj.t*: Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33, Nr. 26.

[108] Zwar könnte sich *sqꜣ* »erheben« lediglich auf das »Anhäufen« und »Hochheben« der Körner in der Waagschale beziehen, vermutlich wird aber im Kontext mit *sꜣḫ* »verklären« eine weitere Bedeutung vorliegen, die Versetzung in die götterweltliche Sphäre; vgl. dazu die Aussage in Jelínková-Reymond, Djed-Ḥer-Le-Saveur, BdE 23, 1956, 57. 61 f., wo *sqꜣ* im Kontext mit *ꜣḫ.w* und *sꜥnḫ* erscheint: »Ich habe deine Zauberkraft erhoben, um 'den mit enger Kehle' zu beleben«. (Den Hinweis verdanke ich Jürgen Zeidler.) Für *qꜣj* in der Sonnenlitanei (59) stellt Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen II, AH 3, 1976, 116 (164), fest, daß das »Hoch-Sein von Ba und Körper ... sicher mit dem erstrebten Aufrichten der Verstorbenen aus ihrem Todesschlaf, also mit der 'Wiederauferstehung' in ägyptischer Sicht zusammen(hängt)«.

ihr sind zwei Körbe mit den Körnen dargestellt. Ptah-Tatenen sitzt neben Chnum und assistiert ihm durch Handausstrecken beim Wägeakt.

Während in der oberägyptischen Version die »Erhebung« und »Verklärung« der *nbw*-Körner im Mittelpunkt stehen, sind es in der unterägyptischen Version deren Schutz, Bewässerung und das dadurch bewirkte Aufkeimen der Osirisfigur[109]. Die Akteure sind auf dem Löwenbett in veränderter Reihenfolge abgebildet: Der *Šntȝj.t*-Nephthys sitzt Ptah, »der südlich seiner Mauer ist«, gegenüber, und Chnum assistiert ihm. Bei der Inschrift der *Šntȝj.t* fehlt das einleitende *ḏd mdw jn*, so daß wohl eine Anrufung vorliegt[110]:

> »Oh, *Šntȝj.t*, Erhabene in (*ḥrj-jb*) Busiris, Herrin der *nbw*-Körner, Gebieterin und Herrin Denderas, Vollkommene beim Werk an den *nbw*-Körnern[111] — die Fülle gehöre dir ganz beim Ba *mrtj* —, oh, du an Erscheinung Schöne (*ʿn ḫʿ.w*), Gebieterin über das *Ḥw.t-nbw*, über dich jubeln die beiden Länder —; oh, du, die den Gott erschafft[112]«.

Die Reden des Ptah und Chnum beschreiben die Fürsorge für das Osirisbeet und seine Zutaten:

> »Ich beschütze die Saat(?)[113] der *nbw*-Körner des 'Hauses der *Šntȝj.t*' und die Fülle seines richtig für das 'Haus der *Šntȝj.t*' bemessenen Zubehörs im *ḥsp*-Beet[114]«.
> »Ich beschütze die *nbw*-Körner im 'Haus der *Šntȝj.t*', indem ich dein Wasser auf dein Wasser gebe. Ich forme die (fruchtbare) Erde, die mit den *nbw*-Körnern vermischt ist. Es kommt dein Bild aus den *nbw*-Körnern, und es wachsen deine Glieder.«

Zwar können hier sowohl *Mr.t* als auch *Šntȝj.t* als Hypostasen der Isis und

---

[109] Die Zugabe der verschiedenen Ingredenzien und des Wassers zur Sokar-Figur, die die busiritische *Šntȝj.t* vornimmt, wird im großen Choiak-Text, Kol. 116 ff., beschrieben. Zur Mischung von Samenkörnern und Wasser (=*nbw*) s. Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 25, Anm. 5; vgl. auch CD II, 142, 8, daß »in der vollkommenen Tätigkeit (*kȝ.t nfr.t*) der *Šntȝj.t*« der Nil sich im Osiris-Beet (*ḥsp*) seiner Form folgend (*m pḫr btj=f*) ausbreitet und sich die *nbw*-Körner mit den Sandkörnern (*šʿj*) vermischen.

[110] S. Cauville, a.a.O., 33, Nr. 24 b.

[111] Cauville, a.a.O.: »dont le travail sur le blé est parfait(?)«.

[112] Zur Lesung *jrj* oder *jrj ms* s. Wb I, 114,10 f., wo das Wort unter *jr*(?) »gebären« aufgenommen ist, aber wegen Edfou I, 380,16 die Lesung *jrj ms* erwogen wird, s. Meeks, AL II, Nr. 78.0423 mit Hinweis auf CD VIII, 108,4; 136,12.

[113] Möglich ist auch *ḫwj.n=j ḫwj.n=j* »Ich beschütze, was ich beschütze, (nämlich) die *nbw*-Körner ...«, s. Anm. 102.

[114] Beinlich, a.a.O., 143, übersetzt: »das richtig zu Gebärende(?) des Hauses der Schentit im Inneren des Hesep-Beetes« und kommentiert (3) *jwr jrw=f*: »Wohl nur ein Wort. Vielleicht soll mit der Schreibung der ganze Vorgang von der Zeugung bis zur Geburt angedeutet werden«. Da *jwr* nicht »gebären«, sondern »schwanger sein« und in übertragener Bedeutung »voll sein« bzw. die »Fülle« heißt, möchte ich *jwr jrj.w=f mtr.w* »die Fülle seines (des *nbw*-Korns) richtigen Zubehörs« lesen und es auf die dem *ḥsp*-Beet zugefügten Substanzen der Osirisfigur beziehen, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 53 f.

Nephthys verstanden werden[115], aber *Mr.t* besitzt im Verhältnis zur *Šntȝj.t* noch eine gewisse Eigenständigkeit, die äußerlich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß ihre keine Namenshieroglyphe (Isis und Nephthys) auf dem Haupt beigegeben ist, und die dem inneren Zusammenhang nach auf ihrer alten Funktion einer Herrin des — freilich hier umgedeuteten — Goldhauses beruht[116]. *Mr.t* wird als »Bringerin« der *nbw*-Körner, bzw. »des Ertrags des Sommers und Winters« betrachtet, die das Getreide für die Osirisfigur bilden; sie besitzt damit eine andere Funktion als die *Šntȝj.t*, welcher das Abmessen und Verklären obliegt. Trotz der speziellen und einzigartigen Rolle in den Nächten des Choiak-Festes korrespondieren die Funktionen ihrer ober- und unterägyptischen Erscheinungsform genau mit denen, die ihr seit alters zugeschrieben werden, was auf ein wohlgeordnetes und durchdachtes System hinweist: Der oberägyptischen Version, wo die »Erhebung« und »Verklärung« im Mittelpunkt stehen, entspricht die typische Funktion der oberägyptischen *Mr.t* als »Sängerin« und Rezitatorin; während der unterägyptischen Version, in der die Pflege (»Schutz«) und Bewässerung des Osirisbeetes im Zentrum stehen, die unterägyptische *Mr.t* zugeordnet ist, der vom NR an die Funktion einer Libierenden zukommt[117].

Die Verbindung der *Mr.t*-Göttinnen mit den die Osiris-»Reliquien« enthaltenden Kanopen, die stets das Bild der jeweiligen Ortsgottheit als Deckeldekor tragen, wirft die Frage auf, ob man in Dendera nicht auf eine ältere Tradition zurückgegriffen hat und die Kanopen nicht die Nachfahren der in den Bannkreis des Osirisglaubens geratenen heiligen Vasen des NR darstellen[118]. Die *Mr.t*-Göttinnen erscheinen nämlich nicht nur beim Vasenlauf des Königs und bei der mit ihm vermischten Vasenprozession[119], sondern auch auf den Ständern und Tragbahren der Amun- und Mut-Vasen der 19. Dyn., mit denen man das »verjüngende

---

[115] S. oben Anm. 105. Auch hier wird in den Texten nicht ausgesagt, ob »Bild-«, »Transformations-« oder »Ba-Theologie« vorliegt, so daß ich es bei der allgemeineren Bezeichnung »Hypostase« belassen möchte. In der Textversion der Stundenwachen spielt *Mr.t* die *ḏr.t*-Klagefrau; m. a. W. *Mr.t* wird als Trägerin der Rolle Isis/Klagefrau begriffen.

[116] Zur Umdeutung des ehemaligen Herstellungs- und Mundöffnungsort der Statuen in Memphis als Ort der Herstellung des Kornosiris s. S. 46, 54; als sein Begräbnisplatz, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 15 ff., und als allgemeinere Bezeichnung bestimmter Osirisheiligtümer s. Leclant, Mon. Thébains, BdE 36, 282; s. Cauville, in: RdE 32, 1980, 48, Anm. 13; vgl. auch 59. 60 (Philae-Photo 63).

[117] S. S. 232.

[118] E. Schott, in: ZÄS 98, 1970, 38, Abb. 4; 46; Traunecker, in: BIFAO 72, 1972, 195 ff.; Beinlich, a.a.O., 302 ff.

[119] Traunecker, a.a.O., 222 f.; Fig. 6; Kees, Opfertanz, 39; Tf. 2,4 (*Mr.t* vor den falkenköpfigen *Bȝ.w* von *P*, den Osiris begrüßend); s. S. 38 f.; *Mr.t* steht in Richtung der Prozession vor der heiligen Vase des Amun, die eine Feder als Ausguß aufweist; hinter der Vase kniet eine Königsfigur s. Schott, a.a.O., (TT 65); aus der Zeit Ramses' IX; bei einer Mut- und Amun-Vase, Medinet Habu V, Tf. 331.

Wasser« (*mw rnpj*) aus dem Nil geschöpft und in Prozession zum Tempel getragen hat[120]. Die ähnlichen gestalteten Kanopen der Choiakmysterien — es fehlt bei ihnen nur die Ausgußtülle —, enthalten zwar nach ihren Beischriften das im betreffende Gau verehrte Glied oder ein Symbol des Osiris, aber das mag nur eine anderes Bild der Vorstellung vom Anteil eines jeden Gaus am Osiris-Nil sein. In Wirklichkeit werden die Gefäße das gelegentlich als *ḥ*ᶜ*-nṯr* »Gottesleib« bezeichnete Wasser umschlossen haben. Wann bei den heiligen Vasen die Umdeutung des im Nun geschöpften Wassers als »Glied« des Osiris vorgenommen wurde, ist schwer zu bestimmen. Sie wird sicher vor der ptol. Zeit erfolgt sein[121]. Daß solche Wasserprozessionen realiter wie die wirklichen Barkenprozessionen von Musikanten und Tänzern begleitet waren, beweisen die Titel des Panehsi und seines Bruders, die »Obersänger der *wḏḥ.w*-Vasen« und »Sänger der *wḏḥ.w*-Vasen« waren[122]. Möglicherweise gehört auch die bei Plutarch überlieferte Episode des (oder: der) Pamyles[123], bei der die Etymologie des Namens noch nicht befriedigend geklärt ist, in diesen Zusammenhang[124]. Von ihm wird berichtet, daß er in Theben »beim Wasserschöpfen aus dem Tempel des Zeus eine Stimme vernommen habe, die ihm befahl, laut zu verkünden, daß der große König, der wohltätige Osiris, geboren worden sei, und deshalb habe er den Osiris, den ihm Kronos übergeben hatte, aufgezogen«.

Bei einem weiteren Erneuerungsopfer, das diesmal jedoch nicht mit dem Osiris-Kult verbunden ist, sondern am Fest der Niederkunft Renenutets in Kom Ombo vor Sobek-Re stattfindet, trägt *Mr.t* ebenfalls den Isis-Namen. Auch hier scheint er wie auf Tanis-Block nicht attributiv gebraucht zu sein; denn in der Verbindung »die oberägyptische *Mr.t*-Isis« behauptet die kleine Gottheit ihre Funktion einer Musikantin und Vertreterin der Landeshälfte gegenüber der großen Isis und spielt die dominierende Rolle[125]. In der zum Teil wortwörtlich übereinstimmenden

---

[120] Die widderköpfigen Vasen des Amun kommen noch in der meroitischen Zeit vor, s. LD V, 47 d; Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramides at Meroe and Barkal, RCK III, T. 18 E; in gr.-röm.Zt.: Beinlich, a.a.O., 303, Anm. 8.

[121] Zu einer osirianischen Deutung der an den Epagomenen vollführten Wasserriten s. Traunecker, a.a.O., 235 f.

[122] TT 16, Traunecker, a.a.O., 226 f., Fig. 8.

[123] Einige Handschriften beschreiben sie als Frau, s. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 135 f.

[124] Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris, 3, Kap. 12; Griffiths, a.a.O., 135 f., 297 f. mit Diskussion der vermutlichen Etymologien (*bꜣ mrw.tj*, *pꜣ-*ᶜ*ꜣ-mr.t* u.a.). Möglicherweise enthält der Namen das Element *Mr.t*, obwohl ein Personennamen *Pꜣ-*(*n*)*-Mr.t* nicht belegt ist; Robert A. Wild, Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis, EPRO 87, 1981, geht auf die Pamyles-Episode nicht ein.

[125] KO I, Nr. 69; s. S. 73 f.; Isis wird neben anderen weiblichen Gottheiten erwähnt.

Beischrift des Opet-Tempel werden denn auch *Mr.t* und Isis nicht synkretistisch (als »Bindestrich-Gottheit«) verbunden, obwohl diese Prozession dem Osiris gilt[126]. In einem zweiten, dem Haroeris bestimmten Aufzug von Prozessionsgottheiten in Kom Ombo rührt der Isis-Beinamen in der Inschrift »die oberägyptische *Mr.t*-Isis, die Herrin«[127] von den verwandten Funktionen beider Gottheiten her, jedoch wird auch hier der *Mr.t*-Gottesbegriff vorrangig sein. Eine »Bindestrich-Gottheit« *Mr.t*-Nephthys ist nicht belegt; es fehlen freilich die unterägyptischen Pendant-Darstellungen.

Wenn Nephthys und die unterägyptische *Mr.t* miteinander verbunden werden, so geschieht das zumeist im Zusammenhang einer Libation, seltener — wie bei der Darstellung im Grab des *Nfr-rnp.t* (TT 336)[128] — in der Aktion einer Klagefrau. Das älteste Beispiel für eine Funktion der *Mr.t* als Libierende bildet das oben beschriebene[129] aus dem Grab Ramses' III., wo die Göttin mit dem der unterägyptischen Wappenpflanze nachempfundenen »Lilien«-Kopfschmuck[130] und dem *nms.t*-Krug auftritt; ihr Spruch verweist auf das »kühle Wasser, das der Erde in Heliopolis entstammt (o.ä.)«[131]. Vermutlich hat man sie trotz des Namens *Mr.t*, der möglicherweise auch auf den *mr.tj*-Kanal von Heliopolis anspielt, bereits als eine Form der Nephthys betrachtet, da Reinigung und Wiederbelebung durch Libation zur Domäne der Nephthys gehören und den typischen Funktionen der *Mr.t* fremd sind[132]. Die »unterägyptische« Form

---

126 S. S. 68 f.

127 KO I, Nr. 116; s. S. 75 f.

128 S. oben S. 231.

129 S. oben S. 232.

130 Die als »Lilie des Südens« bezeichnete, bislang unidentifizierte Pflanze besitzt hier wie die Papyrusstaude umgeknickte Stengel, s. Renate Germer, Flora des pharaonischen Ägypten, DAI Sonderschrift 14, 1985, 230 f.; vermutlich gibt der Kopfschmuck eine Kombination beider wieder, da auch das rote (oberägyptische) Gewand grüne (unterägyptische) Träger aufweist; vgl. Friedrich Abitz, König und Gott, ÄA 40, 1984, 166 mit Anm. 515. Andererseits bildet man die eindeutig »oberägyptische« Wappenpflanze gelegentlich mit geknickten Stengeln ab, vor allem dann, wenn beide Zeichen nebeneinander stehen, s. Sethe, in: ZÄS 44, 1910, 10; bei *Mr.t*-Darstellungen s. Möller, in: ZÄS 39, 1901, Tf. 5 u.a.m.

131 Vielleicht besteht auch ein Zusammenhang mit der »Amme (*ḫnm.tj*), die in Heliopolis ist«, s. Otto, MÖR II, 139 (s), die bei der »Huldigung mit dem *nms.t*-Gefäß« (Szene 62) angerufen wird.

132 Zur Libation mit den *nms.t*-Gefäß s. die bei Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 43, Anm. 2 genannte Literatur. Vgl. CT V, 384 a-e; Münster, Isis, 30, das dort von Isis und Nephthys bewirkte »Zusammenfügen der Glieder« (*jnq.tj ˁw.t=k*) entspricht dem später verwendeten *dmḏ ˁw.t*, s. S. 48, 267, 269. Man vergleiche auch die Darstellung in Piankoff/Rambova, Mythological Papyri I, Nr. 8; II, 101, wo die beiden Osirisschwestern die *Mr.t*-Geste vor dem sich auf seinem Löwenbett erhebenden Osiris vollziehen, vor Nephthys auf dem Altar eine *nms.t*-Vase steht und vor ihr ein Priester mit dem *qbḥ*-Gefäß libiert. Die Libation wird als Korn umgedeutet: »Korn, Korn (*jtj zp 2*) für Osiris!«

des eigentlich oberägyptischen Kopfputzes ließe sich dann mit der »unterägyptischen« Nephthys-Vorstellung erklären.

In ptol.Zt. setzt man Nephthys bei einer Libationsszene explizit mit der unterägyptischen *Mr.t* gleich[133]. In der Osiriskapelle von Edfu bringt man die Libation in den Epitheta des Osiris mit den aus den Choiak-Texten bekannten Vorstellungen von der Einheit des Landes (der Städte und Gaue) als Osirisleib in Einklang[134]:

Titel:

> Die Libation mit dem *qbḥ*-Gefäß vollziehen für seinen Vater, damit er mit Leben begabt sei.

Königliche Randzeile:

> Es lebe der vollkommene Gott, der von Isis geboren und von Nephthys aufgezogen worden ist, der das Wasser ausgießt für den, aus dem er hervorgegangen ist, der Herr der Kronen Ptolemaios.

Osiris:

> Worte zu sprechen durch Osiris in *Bḥd.t*, den großen Gott zu Gast in Edfu (*Ḏb3*), den Ersten des Westens in *R3-sṯ3.w*, um dessen Leib zu vergöttlichen man die Städte gebildet und für dessen *sḫm*-Bilder man die Gaue gegründet hat (*nbj.w njww.t r nṯrj.t ḥꜤ=f sjpj.w zp3w.t n sḫm.w=f*):
> »Ich komme zu dir als Hoher (*m wr*) am Jahresanfang; es gibt kein Notjahr in deiner Zeit (*nn qn rnp.t m h3w=k*).«

Göttliche Randzeile:

> Der König von Ober- und Unterägypten, der den Himmel mit seinem Ba erhebt, der den Himmel absondert für seine Bilder und der die Dat geheim hält, um seinen Leib zu verbergen, ist Osiris in *Bḥd.t*, der große Gott der Beiden Quellgebiete (*qbḥ.wj*).

Nephthys, die Osiris umfaßt[135]:

> Worte zu sprechen durch Nephthys, die unterägyptische *Mr.t* in *Bḥd.t*, auf deren Stimme hin der Gott kommt:
> »Ich gewähre dir die Macht des Horus als königlicher Thronfolger[136] des Wenennofer.«

---

[133] Edfou I, 169,19-170,7; IX, Tf. 23; Photo-Tafel: Edfou XI, Tf. 274; Westwand, 1. Register, Nordseite; Zeit: Ptolemaios IV. Philopator.

[134] S. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 42 f. (28); 221 (verbesserte Abschriften).

[135] Auf der Pendant-Darstellung setzt man Isis nicht mit der oberägyptischen *Mr.t* gleich, sondern mit der für die Libation und das Neujahr geeigneteren Sothis, s. Cauville, a.a.O., 40 f. (27); Edfou I, 162,7-16.

[136] Cauville, a.a.O., 42, liest *nsw* »König (von Oberägypten)«: »Je te donne le puissance d'Horus en tant que roi sur le trône d'Ouenennefer victorieux«; während ich *ḥrj-ns.t nsw* »königlicher Nachfolger« vorschlage, um das zur unterägyptischen Fassung widersprüchliche *nsw* zu vermeiden.

Die *Mr.t*-Bezeichnung der Nephthys ist zum attributen Namen geworden; Nephthys weist keine der *Mr.t* spezifischen Attribute auf oder vollführt deren Geste. Das singuläre Epitheton stellt eine Umformung des typischen *Mr.t*-Rufes dar, mit dem diese das Nahen des Gottes verkündet, und verweist auf das der »unterägyptischen *Mr.t*« auf der Außenwand des Naos: »die den Gott mit ihrer Stimme zufriedenstellt« (*sḥtp nṯr m mdw=s*)[137].

Für das Vorkommen der *Mr.t* in Wasserspende-Szenen findet sich im meroitischen Bereich eine Nebenüberlieferung. Eine oberägyptische *Mr.t* erscheint in einer Reinigungsszene auf einem fragmentarischen Block, einem Palimpsest, des Aspelta-Schreins in Sanam[138]. Vermutlich gießt sie über den in einem Becken stehenden König Wasser aus. Da nur das untere Drittel des Blockes erhalten ist, läßt sich die Art der Wasserspende nicht näher bestimmen; der Name *Mr.t šmꜤj.t* ist jedoch erkennbar.

Gelegentlich kommt auf Opfertafeln und Türumrahmungen zusammen mit Anubis eine Göttin vor, die Wasser ausgießt[139]. Sie trägt den Papyrus-Kopfputz kombiniert mit einem der *Nb.t-ḥw.t*-Hieroglyphe ähnelnden Zeichen. Da die libierende Göttin nur in wenigen Fällen namentlich bezeichnet ist, stellt sich die Frage, ob wirklich *Mr.t* gemeint ist und nicht eine Nephthys mit einer verzeichneten *Nb.t-ḥw.t*-Hieroglyphe. Denn diese vollführt in der überwiegenden Anzahl der Darstellungen die Libation[140]; die Geierhaube läßt sich für eine Zuweisung nicht heranziehen: Sie ist *Mr.t* und Nephthys eigen. Für eine Deutung als *Mr.t* in einigen wenigen Fällen spricht, daß man bei der Sonnenaufgangsszene durchaus zwischen Nephthys und *Mr.t* zu unterscheiden wußte[141].

Außerhalb des eigentlich ägyptischen Kulturkreises tauchen gelegentlich noch Mischformen verschiedener Gottheiten auf, die *Mr.t*-ähnlich

---

[137] S. unten S. 268.

[138] PM VII, 199 (21); Griffith, in: AAA 9, 1922, 110, Tf. 46,2; Aspelta regierte von 593-568, s. Wenig, in: LÄ I, 488.

[139] Janice W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Brandeis Dissertation 1978, 270, Tf. IV; Griffith, in: AAA 12, 1925, 84 f.; Tf. 28,1. 2 (Altar und Türumrahmung); PM VII, 124; Yellin, a.a.o. 227, Nr. 6 (Faras). Bei den in PM VII, 124 (Griffith, in: AAA 11, 1924, Tf. 68,1. 2) unter *Mr.t* verzeichneten Göttinnen handelt es sich um eine Maat (oder: *Jmnt.t*) und eine unidentifizierbare mit Geierhaube. Nur die drei Darstellungen aus Faras sind sicher als *Mr.t*-Göttinnen zu identifizieren, s. Yellin, a.a.O., 112 f., 152 f.; 227, Nr. 6; 232, Nr. 34. 35.

[140] Yellin, a.a.O., 270, Tf. IV; Dunham, Royal Tombs at Meroe and Barkal, RCK IV, Tf. 39, E 40 (A, C, D); ders., West and South Cemetries at Meroe, RCK V, Fig. 61 d, 143 c, 159, 166, 172; Hintze, Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe, ADAW 1959, Nr. 2, Tf. 10-12; Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids at Meroe and Barkal, RCK III, Tf. 3 A. B. D. F. G; 21 C; 22 A.

[141] Z.B. Chapman/Dunham, a.a.O., Tf. 3 H.

wirken, so auf der Kanne von Egyed[142], die aus der römischen Provinz Pannonien stammt und nach neueren Forschungen wohl in die frühe Kaiserzeit gehört[143]. Zwei geflügelte Göttinnen, die den für *Mr.t* typischen Lotus- und Papyruskopfschmuck neben einem Uräus und einer Haarbinde tragen, halten die beiden Jahresrispen zusammen mit dem Krummstab in der Hand, jedoch auf eine ganz unägyptische Weise. Sie gliedern die Darstellungen der Hydria in einzelne Abschnitte. Trotz einzelner ägyptischer Attribute sind sie sicher nicht mit bestimmten ägyptischen Göttinnen zu identifizieren, sondern stellen eine Art von Hybrid-Bildungen dar, die von ägyptisch-hellenistisch-römischen Kulten beeinflußt sind. Die *Mr.t*-Göttinnen, die mit Sicherheit in den römischen Provinzen unbekannt waren, mögen allenfalls für den Kopfschmuck und vielleicht die Jahresrispen Pate gestanden haben[144], falls jener nicht von den Nilfiguren übernommen wurde.

Auf einem Leichentuch, das der spätptol.-frühkaiserzeitlichen Epoche angehört und sich in Chikago befindet, sind die beiden Göttinnen eindeutig mit der Isis-Nephthys-Vorstellung als Sonnenaufgangsadorantinnen verbunden (Tafel XV)[145]. Sie stehen rechts und links vom Haupt des Toten und haben anbetend ihre Hände erhoben. Neben ihnen sind zwei Ba-Vögel und, als Symbol der aufgehenden Sonne, zwei *Ḫpr*-Figuren abgebildet[146]. Auch die Darstellung zweier Göttinnen auf der Tunika von Sakkara, die an der Teti-Pyramide gefunden wurde und ebenfalls in die spätptol.-frühröm.Zt. datiert wird, zeigt eine Verschmelzung beider Vorstellungen[147]. Die oberägyptische Göttin betet vor einem skarabäusköpfigen Krokodil, dessen Schwanz schlangengestaltig ist und dessen Skarabäus-Flügel die Sonnenscheibe halten. Die unterägyptische Göttin vollführt den Adorationsgestus vor einem auf einem Hügel stehenden Phönix, dessen Haupt von den Sonnenstrahlen wie von einem Nimbus umgeben ist. Da die beiden Göttinnen nicht nur den eingerollten Zopf und die für *Mr.t* in gr.-röm.Zt. bezeugten Landeskronen tragen, sondern

---

[142] Von Bissing, in: JdI 24, 1909, 41 ff.; Tf. 4; Wessetzky, Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn, EPRO 1, 1961, 42 f.; Tf. 6-8 mit weiterführender Literatur. Zur Verwendung dieser Kultkanne als Symbol des Wassers und des Jahres im Heiligtum s. ders., in: BiOr 39, 1982, 581.

[143] Zahn, in: Die Antike 5, 1929, 47 ff.; Parlasca, in: JdI 70, 1955, 144, Anm. 93.

[144] S. Junker, Philae I, 261 ff.; s. S. 86; hinter Thot mit Jahresrispe, Nechbet bzw. Uto und *Mr.t*, Daumas, Mammisis de Dendara, 96 f.; Tf. 47; s. S. 209.

[145] Parlasca, Mumienporträts und verwandte Denkmäler, 160, Anm. 53; Tf. 59,1; Bresciani, A propos de la toile funéraire peinte trouvée récemment à Saqqara, in: BSFE 76, 1976, 20 mit Anm. 10.

[146] Vgl. S. 182.

[147] G. Grimm/D. Johannes, Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1975, 24, Tf. 79, Nr. 41; Pedrizet, in: MonPiot 34, 1934, 97 ff.; Abb. 3, Tf. 7-8; Kákosy, in: MDAIK 20, 1965, 118 ff.; Bresciani, a.a.O., 19 ff.

auch eine abgewandelte Form ihrer typischen Geste vollziehen, wird man in ihnen wohl dem äußeren Habitus nach die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die Trägerinnen der Rollen Isis und Nephthys (oder: Nechbet und Uto) sind, sehen können. Die Anbetung der aufgehenden Sonne bildet den Anknüpfungspunkt für die ikonographische Angleichung.

Außerhalb des Osiriskreises setzt man *Mr.t* nur selten mit Isis gleich. *Mr.t* wird dabei zu einem attributiven Namen der größeren Göttin, wobei die Namensverbindung auf der Interpretation beider Gottheiten als Maat beruht, bzw. *Mr.t* als Synonym für Maat verwendet wird[148]. Die eindringlichste Formulierung der Vorstellung von der Weltbeherrscherin Isis als Maat/*Mr.t* findet sich in Dendera[149]:

> »Worte zu sprechen durch Isis, die Große, die Gottesmutter (in Kartusche), die Herrin von *J.t-dj*, zu Gast in *Jwn.t*, die Tochter des Re in Gestalt der (*m*) Maat, die Herrin von Ägypten (*ḫt-mn*), die große Sothis[150], die auf der Erde und am Himmel aufgeht, die die Städte gründet und die Gaue in Ordnung hält (*smn*), die einzige ist sie, die in den beiden Ländern befiehlt, der kein Gott gleichkommt, die *Mr.t*, die 'die Gaben einholt'[151], von den vier Ecken der *Nn.t*, wobei alles, was aus ihrem Munde kommt, sogleich geschieht[152]:
> 'Ich gebe dir (scil.: dem König) die Maat in dein Herz, damit du sie ewiglich für die Götter ausübst.'«

Die Angleichung an die Maat-Göttin liegt auch einem weiteren *Mr.t*-Epitheton der Isis zugrunde[153]:

> »Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die vollkommene *Mr.t*[154], [die Herrin o.ä.] der *šfj.t*, die große Seschat[155], die Herrin, die das Schreiben begann[156].«

---

[148] S. S. 135 f. Zur Maat-Funktion der Isis s. Bergman, Ich bin Isis, 176 ff.; eine große Anzahl weiblicher Gottheiten wird seit dem NR als Verkörperungen der Maat empfunden, s. Assmann, in: LÄ II, 759.

[149] CD IV 260,7-10; s. S. 135.

[150] Münster, Isis, 78 ff.; 153 f.; Bergman, a.a.O., 98.

[151] *ḫbj jn.w* wird als Synonym für *ḥq3.t* »Herrscherin« verwendet, s. Daumas, Moyens d'expression, 195 f.

[152] Daß der Befehl der Gottheit sofort vollzogen wird, gilt als Zeichen göttlicher Allmacht, s. Otto, Gott und Mensch, 141,14; Bergman, a.a.O., 174 f.

[153] CD VII, 47,1; das *Mr.t*-Logogramm ist mit einem Fragezeichen versehen; königliche Randzeile eines Maat-Opfer-Textes.

[154] Vgl. Daumas, Mammisis de Dendara, 134,1: *M3ʿ.t wr.t* ... *mr.t nfr.t sšm ʿnḫ n nṯr.w*.

[155] Beinamen der Isis, während »kleine Seschat« der der Nephthys ist; vgl. auch die parallele Erscheinung einer »großen« und »kleinen« Weihe, s. Bergman, a.a.O., 227 (Isisprädikation, Esna V, 227); 234 ff.

[156] In der Spzt. wird wie dem Gott Thot auch Isis die Erfindung der Schrift zugeschrieben, s. Bergman, a.a.O., 236, Anm. 6. Bis zum Ende des NR heißt sie zwar »Herrin der Bücherhauses« und »Herrin der Gottesworte (Hieroglyphen)«, s. Münster, Isis, 207, wird aber nicht explizit mit Seschat verschmolzen. Zu unserer Stelle vgl. auch die Isis-

Wie im oben beschriebenen Falle der Hathor dient der *Mr.t*-Beiname lediglich dazu, unter den zahlreichen Wesenszügen der Isis den einer Maat/Kehle hervorzuheben; ein wirklicher Synkretismus liegt nicht vor.

Prädikate beim Maat-Opfer, CD IV, 138,9, wo sie als Urgöttin geschildert wird: »Die Uranfängliche (*š3ꜥ.t*), die das Schreiben begann (*š3ꜥ[.t] spẖr*), an der Spitze der Götter, die große Seschat des Bücherhauses.«

KAPITEL XI

Der Kult der *Mr.t* und ihre lokale Verehrung

Obwohl *Mr.t* ihrem Ursprung nach zum Personal der kultischen »Bühne« gehört und ihre Funktion zugunsten einer anderen Wesenheit der Götterwelt (einschließlich des Königs) ausübt[1], stellt sich die Frage, ob ihr nicht im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auch kultische Verehrung zuteil geworden ist und ob diese nicht auch eine lokale Verankerung aufweist. Diese Frage nach dem Kult entspricht in etwa dem, was Assmann die »kultische (topographisch-politische) Dimension«[2] oder »lokale Dimension«[3] nennt, wobei ich freilich die enge Verknüpfung von (lokalem) Kult und topographischer Festlegung im Falle der *Mr.t* vermeiden und die beiden Bereiche trennen möchte, da m.E. eine Verehrung von Ressortgöttern auch ohne feste topographische Bindung möglich ist[4]. Die Frage nach dem Kult ist ferner von großer Dringlichkeit, weil man im allgemeinen bei Personifikationen und Ressortgottheiten die Existenz eines eigenen Kultes in Zweifel gezogen oder als Spätformen der Religiosität gewertet hat[5], und weil ihnen neuerdings auf ägyptologischer Seite von Assmann wiederum eine Beschränkung auf eine der drei Dimensionen zugewiesen wurde[6].

Die »kosmische« und die »mythische« Dimension, die neben der »lokalen-kultischen« nach der Theorie von Assmann zu einem Gott im Vollsinn des Wortes gehören, lassen sich bei *Mr.t* mit der Ausweitung und

---

[1] S. S. 13; *Mr.t* ist jedoch nicht nach ihrer abstrakten Funktion (Rezitation und Musik) oder ihrem Bereich wie etwa die »Flurgöttin« Sechet oder die acht Urgötter von Hermopolis benannt, sondern nach den Trägern dieser Funktion, der »(Sänger-)Gruppe«.

[2] Assmann, in: LÄ II, 768 f.

[3] Jan Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 1984, 25 ff.

[4] Die »paradigmatische Rolle« in der kultischen Dimension spielt nach Assmann, in: LÄ II, 768 f., die Osirisreligion. Ob der für den Osiriskult seit frühester Zeit typischen Aufzählung von Kultstätten in der Realität immer Kultbauten und Tempeldienst entsprochen haben, scheint mir fraglich.

[5] Zur Frage des Kultes von Personifikationen in der klassischen Antike s. W. Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, in: Wiener Studien 72, 1959, 5 ff., bes. 19 ff.; M. P. Nilsson, Opuscula selecta III, Lund 1960, 233 ff.; F. W. Hamdorf, Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenischen Zeit, Mainz 1964; im AT s. B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975, 167; Urs Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 ff.; in Ägypten, Hornung, Der Eine und die Vielen, 65 ff.; Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.; s. jetzt J. Baines, Fecunditiy Figures: Egyptian Personification and the Icology of a Genre, Warminster 1985, 78 ff., 144.

[6] Assmann, in: LÄ II, 766 mit Anm. 107. 108.

Übertragung ihrer Wesenszüge und Funktion auf die götterweltliche Ebene begründen. Sie manifestieren sich auf kosmische Weise in ihrer Einbettung in die Ikonographie des Sonnenlaufes als Wärterinnen des neugeborenen Sonnenkindes und ihrer Mitwirkung beim Zusammenfügen des Osirisleibes während der Choiakmysterien. Die »mythische Dimension« läßt sich zumindest in Ansätzen durch ihre Funktion als Adorantin in Konstellation mit anderen Jubelwesen der götterweltlichen Ebene (Sonnenaffen, Hathoren, *B3.w*) und ihrer gelegentlichen Erwähnung als göttliche Sängerin vor Re nachweisen.

Bei der Untersuchung der lokalen Dimension sollte man wegen des komplexen Phänomens religiösen Erlebens nicht nur die Kriterien eines Tempeldienstes oder einer Herrschaft über eine Stadt anwenden, sondern auch kleinere Formen lokaler Bindung in Betracht ziehen. Denn mit der Anwendung der Merkmale »Lokalherrin« und »Observanz eines Dienstes im täglichen Tempel- oder Festkult« wird bei Ressortgottheiten das Problem unerlaubt vereinfacht. Dies ist umso bedenklicher, da sie häufig schon zu Beginn der geschichtlichen Zeit bezeugt sind, wo Tempelinschriften und ein Berufspriestertum fehlen.

Wenn man »Kult« im weiteren Sinn als »gegenseitige oder wechselseitige In-Besitznahme von Gott und Mensch in Raum und Zeit« definiert[7] oder nur das Kriterium eines eigenen Priesterstandes — ohne erkennbare topographische Bindung —, also eines irgendwie gearteten »Dienstes« an der Gottheit anwendet, dann läßt sich für *Mr.t* bereits im AR ein solcher nachweisen. Die meisten Zeugnisse haben jedoch eher einen privaten als einen offiziellen Charakter und drücken eine individuelle Gottesbeziehung aus, als läge eine Vorstufe zur »vierten« Dimension vor[8]. Diese persönliche Bindung an *Mr.t* äußert sich im AR in Personennamen wie *Nj-Mr.t* »Der-zur-*Mr.t*-Gehörende«[9], *Z3.t-Mr.t* »Tochter der *Mr.t*«[10] und *Mr.t-nfr.t* »Die schöne *Mr.t*«[11]. Die Wahl des Gottesnamens ist als Akt der Verehrung und frommer Gesinnung zu werten und

---

[7] Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 328; die Definition Mowinckels, in: RGG IV, 120 f., ist restriktiver und auf die Gruppe bezogen: »die sichtbaren, gesellschaftlich festgesetzten und geordneten, wirkungskräftigen Formen, durch die das religiöse Erleben der Gemeinschaft zwischen Gottheit und 'Gemeinde' verwirklicht wird und ihre Wirkungen ausübt«.

[8] Assmann, Ägypten (s. Anm. 3), 265: »die »vierte« Dimension der Gottesnähe ..., jener neuen Sphäre religiöser Erfahrung jenseits von Kult, Kosmos und Mythos, deren Horizont das eigene Herz und die persönliche Geschichte bilden und in der das eigene Schicksal unmittelbar auf den persönlichen Willen Gottes hin auslegbar wird«; zu den Vorstufen in der nicht mehr zum engeren Bereich religiöser Texte gehörenden Weisheitsliteratur s. a.a.O., 198 ff.

[9] Ranke, PN I, 172,21; II, 361; Junker, Giza II, 166, mit ehrfurchtsvoller Inversion. Name eines Bäckers vom Beginn der 5. Dyn.

[10] Ranke, PN I, 289, 13 und wohl auch 282,12 (ohne Inversion); dazu Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, AV 5, 1971, 16,7; 38 (Tochter eines »Aufsehers der Sänger«

weist zumindest auf eine individuelle Aktualisierung hin. Die Erwähnungen der *Mr.t* in Priestertiteln wie *ḥm nṯr Mr.t šmꜤj.t*[12] und *ḥm nṯr Mr.t šmꜤj.t mḥ(w)j.t*[13] »Priester der oberägyptischen *Mr.t*« und »Priester der ober- und unterägyptischen *Mr.t*« müssen nicht für einen differenzierten Dienst an der Gottheit in einer ortsansässigen Form sprechen und sind somit nicht unbedingt mit priesterlicher Tätigkeit an einem Tempel gleichzusetzen, sondern können sich auf kleinere Formen, tragbare Statuen u.ä., beziehen. Diese Titel beinhalten lediglich die religiöse Begründung der »Berufsarbeit«[14], vermutlich weil es im AR eine strenge Trennung in eine profane und sakrale Seite beim Phänomen Beruf nicht gegeben hat. Falls kleinere Kultbauten für Ressortgötter, vielleicht aus vergänglichem Material, bestanden haben sollten, wäre der Titel dennoch nicht so zu deuten, daß *Mr.t* ein eigenes Tempelpersonal untersteht, sondern nur so, daß sich der Sänger im »Nebenberuf« als Priester versteht, vielleicht an einer Statuette Priesterdienst versieht, in dem er ihr vor seinen Tätigkeiten im Ritual opfert[15]. Wenn letztlich auch die Form der Verehrung im AR offenbleiben muß, so zeigt der *ḥm-nṯr*-Titel doch, daß der Mensch sich in irgendeiner Weise der Gottheit als Handelnder näherte. Denn derjenige, welcher im Bereich einer bestimmten Ressortgottheit wirkt und ihre hierophane Qualität erfährt, fühlt sich ihr verpflichtet und automatisch als »Diener der Gottheit«, deren Willen er vollzieht. Das gilt nicht nur für den Beruf des Sängers, sondern auch für den des Arztes, Baumeisters und hohen Verwaltungsbeamten, die als Träger numinoser Macht geschätzt werden und deren Fähigkeiten der Umwelt »übermenschlich«,

---

und »Priesters der ober- und unterägyptischen *Mr.t*«), jedoch ohne Inversion, die nach den Belegen bei Ranke nicht unbedingt erforderlich ist.

[11] Ranke, PN I, 157,3; Nachtrag II, 361. Die im AR übliche Auslassung der Determinative erschwert freilich die Unterscheidung von *mr.t* »Geliebte«.

[12] Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14. 17. 36.

[13] A.a.O., 16. 17. 39. 40. Die drei Träger des *ḥm-nṯr-Mr.t*-Titels sind lediglich *rḫ nswt*, nicht *smr wꜤtj*, wie die Personen, die beim Hebsed die Geste und Rezitation der (späteren) *Mr.t* ausführen. Nach den weiteren Titeln des Ka-Hay *ḫrp md.t nfr.t*, *jwḥ rḫj.t* und *wꜤj.w m wr.w ḥsw.w ḏ.t*, a.a.O., 14. 17, scheint er seine Kunst im königlichen Totenritual ausgeübt zu haben, während die des Sen-Yetef *mr mḏ wꜤb nswt pr-Ꜥ3*, *wꜤj.w m wr.w*, *zš pr nswt* und *jrr.w mrr.t nb=f*, a.a.O., 16, darauf hindeuten, daß er auch außerhalb des Totenkultes gewirkt haben könnte.

[14] Zur Heiligung des Wirtschaftlichen und der Arbeit, s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 39; zum Beruf als einem mit religiösen Inhalten gefülltem Begriff, s. Schwer, in: RAC II, 141 ff.; Bertholet, in: RGG I, 928 ff. Eine Berufung durch die Gottheit, eine Art von göttlichem Auftrag geben sie sicher nicht wieder, s. Brunner, in: LÄ I, 717.

[15] S. S. 101, Anm. 258. Auf eine gemeinsame Wurzel von *ḥm-nṯr* und *ḥm* deutet auch der Gebrauch in der Persönlichen Frömmigkeit des NR hin. Dort versteht sich der Beter als »Diener« oder »wahrer Diener« (*ḥm*, *b3k*, *b3k m3Ꜥ*), unabhängig von seiner sozialen Stellung. Der Teilhabe am göttlichen Sein entsprechen also Bezeichnungen der Selbstminderung, s. Brunner, in: LÄ IV, 956 f.; Assmann, LL, 290 f.; Vernus, in: BIFAO 75, 1975, 109 f.

d.h. götterweltlich, erscheinen. So gehören die Titel *ḥm nṯr Mr.t* wie ähnliche der Ärzte[16], Verwaltungsbeamten[17], Baumeister[18] und Handwerker bzw. Künstler[19] wohl kaum in den Zusammenhang eines ausgedehnten Tempelkultes, bezeugen aber auf eindrucksvolle Weise die Verehrung, die man der Gottheit als Berufsnumen zollte.

Im AR erscheint *Mr.t* zudem bei einer weiteren Form der kultischen Dimension, dem mit dem sakralen Königtum verbundenen Kultspiel des Hebsed. Wenn bei dieser kommemorativen Festfeier auch die Person des Königs im Mittelpunkt der Darstellung steht, so deutet ihr Vorhandensein immerhin an, daß sie als »Rollenträgerin« und Realisierung der numinosen Macht des Ritualgesangs betrachtet wurde. Auffallenderweise fehlt ihre Erwähnung in den Pyramidentexten, was vielleicht damit zu begründen ist, daß diese vor der Deifizierung der *mr.t*-Sängerschaft zur *Mr.t*-Göttin konzipiert wurden[20].

Im MR lassen sich weitere Formen der Verehrung nachweisen, so das Totengebet. Eine Harfenspielerin wendet sich in der Opferformel an die für sie zuständige Berufsgottheit, die »oberägyptische *Mr.t*«[21]. Da dies auf einer Stele geschieht, die vermutlich im Chontamenti-Tempelbezirk in Abydos aufgestellt war, mag ihr Bereich auch die Musik im Jenseits, d.h. in der Götterwelt, mitumfassen. Auf einem Sarg, der wahrscheinlich aus Assiut stammt, wählt die Besitzerin wiederum *Mr.t* für die Opferformel aus[22]. Auch außerhalb der eigentlich religiösen Literatur finden sich Hinweise auf eine Verehrung der *Mr.t* durch Harfenspielerinnen, so in den Admonitions[23]. Wenn sich der Besitzer der Stele C 15 des Louvre

---

[16] *ḫrp Srq.t* s. jetzt Frédérique von Känel, Les prêtres-Ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, BEHE 87, Paris 1984, 294 ff..; s. auch *ḥm nṯr Ḥk3*, *ḥm nṯr Ḥrw jmj šnw.t* und *wꜥb Sḫm.t* (Veterinäre), s. Paul Ghalioungui, The Physicians of Pharaonic Egypt. DAI Sonderschrift 10, 1983, 12. 49. 91; te Velde, in: LÄ III, 47 f.

[17] Vezirtitel: *ḥm nṯr M3ꜥ.t* s. die bei Hornung, Der Eine und die Vielen, 66, Anm. 28, und Vernus, in: BIFAO 75, 1975, 105 (d), gesammelte Literatur. Am Archiv beschäftigte Beamten heißen *ḥm nṯr Sš3.t* »Gottesdiener der Seschat, die dem Archiv der *ḫnms.w* vorsteht« und »Vorsteher der Schreiber des Archivs des Gottes«, s. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägyptens, MÄS 24, 1970, 33 f.; 39 f.; Helck, in: LÄ V, 885; vgl. auch das Phänomen der Vergöttlichung von Baumeistern und Schriftgelehrten im Falle des Imhotep und Amenhotep, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep MÄS 36, 1977.

[18] Sie heißen ebenfalls *ḥm nṯr Sš3.t*, s. Helck, in: LÄ V, 886; Kees, in: WZKM 54, 1957, 91 ff. Denn in das Ressort der Seschat, der »Herrin der Maurer (*jqd.w*)«, fällt auch die Tempelgründung.

[19] *ḥm nṯr Ptḥ* und *ḥm nṯr Zkr* s. Junker, Giza VII, 40; Brovarski, in: LÄ V, 1056; Scheel, in: SAK 12, 1985, 165.

[20] Andererseits fehlen dort auch andere im AR belegte Gottheiten wie *Wnw.t*, *Mrḥw* und *Ḥk3*.

[21] S. 59.

[22] D. Wildung u.a., Entdeckungen, Ägyptische Kunst in Süddeutschland, Mainz 1985, 31, Nr. 21 a, Abb. hinterer Vorsatz.

[23] 4,12 f.; 7,13 f.; s. S. 60.

hingegen *jm3ḫw n Mr.t* nennt, ist der Befund nicht eindeutig; es könnte — falls nicht lediglich eine spielerische Schreibung vorliegt — auch eine Beziehung der *Mr.t* zum Osiriskult angedeutet sein[24]. Mit dem *Mr.t*-Namen gebildete Priestertitel sind nicht mehr bezeugt. Es sind zwar »Vorsteher der Sänger« aus dem MR bekannt, aber diese sind der Hathor verpflichtet[25]. Erst in der Saitenzeit kommen derartige Priestertitel wieder vor. Bei den Personennamen läßt sich im MR kein einziger mit Sicherheit der *Mr.t* zuweisen[26]. Außer dem *ḥw.t-nbw*-Sockel, der vielleicht den Herstellungsort der *Mr.t*-Statue symbolisierend wiedergibt, werden Kultorte und Sanktuare im AR und MR nicht ausdrücklich genannt. Nach den erhaltenen Belegen ist sie in der Residenz des AR und im MR in Abydos und Assiut verehrt worden, möglicherweise war sie in den Osiris-Kult einbezogen. Eine feste lokale Bindung an einen Tempel wird wohl nicht bestanden haben. Vermutlich haben aber gerade die örtliche Ungebundenheit, d.h. ihre Verfügbarkeit, und die Konstanz ihrer Funktion zu ihrer Beliebtheit und Langlebigkeit als Berufs- und Ressortgottheit beigetragen. Denn diese verleihen den Verehrern die Gewißheit, innerhalb bestimmter Lebensbereiche einer verläßlich wirkenden Schutzmacht gegenüberzustehen.

Wie im MR haben auch die seltenen Zeugnisse des NR einen privaten Charakter und bilden eher Beispiele für Volksfrömmigkeit als für einen Tempelkult. Zwar werden die *Mr.t*-Göttinnen sehr häufig in ihren verschiedenen Funktionen dargestellt und erwähnt, aber nur auf einer einzigen Stele manifestiert und konkretisiert sich die Verehrung in Form von Gebetsfrömmigkeit[27]. Zwar wird die »oberägyptische *Mr.t*« nicht als einzige Gottheit im Stelenrund angebetet, aber ihr gebührt als Schreinfigur der Vorrang (Tafel IVb). Es fehlen im NR Priestertitel und mit ihrem Namen gebildete Personennamen[28]. Sie erscheint im offiziellen Tempel-

---

[24] S. S. 59; den im jenseitigen Zusammenhang bei E. Hickmann, in: LÄ II, 557 und Wb III, 165,12 erwähnten Gott *Ḥsw* liest Hornung, Amduat II, 193, Nr. 902, *rmnw* »Träger«, obwohl die Gestalt Nr. 903 *ḫnw* »Musikant« betitelt ist.

[25] Zu *Wḫ-ḥtp*, einem *ḫrp ḥsw.w ḫr psḏ.t*, und *Jmnjj*, einem *ḫrp ḥsw.w*, die beide aus Cusae stammen, s. Corteggiani, in: BIFAO 75, 1975, 318 ff.; O. W. Muscarella, Ancient Art, The Norbert Schimmel Collection, Mainz 1974, Nr. 183. Im AR führen bei weitem nicht alle Sänger einen mit *Mr.t* gebildeten Priestertitel, s. z.B. *Nj-m3ᶜ.t-Rᶜw*, PM III², 282 ff.; der »Aufseher des Gesangs im Großen Haus«, Priester des Sonnentempels und *Wᶜb* der Pyramide des Neuserre war.

[26] In Frage kommen *Z3-mr.t*, Ranke, PN I, 282, 12, der jedoch mit »Mann mit der Hand am Mund« wie *mrj* »lieben« determiniert ist, und *Sḥtp-m-mr.t*, Ranke, PN I, 318,11.

[27] S. S. 60 f. Auch wenn sich die oberägyptische *Mr.t* im Naos die Anbetung mit der wesensverwandten *Nḥm.t-ᶜw3j* teilt, so beweist das Gebet doch, daß die beiden Stifterinnen, eine Leierspielerin und ihre »Schwester«, Zwiesprache mit der personhaft als Du (oder: »Dein Ka«) empfundenen Statue halten.

[28] Der im NR lebende »Vorsteher aller Sänger Ober- und Unterägyptens« und »Sänger zur erhabenen Harfe« (*ḥsw m bjn.t šps.t*) Amenemheb, genannt *Mḥw*, nennt in seinen

kult, zumeist dem eines Festes, als Adorantin und Hilfsgöttin übergeordneter Götter wie Amun und Osiris. Ihr Bild schmückt zwar Barken, Ständer mit Altären, Amunsvasen und Sistra[29], aber einen eigenen Kult im Tempel, sei es auch nur in der Form eines Gastkultes, hat sie anscheinend nicht besessen. Magische Texte und Loskalender liefern gelegentlich Anspielungen auf Mythen, die sich jedoch nicht unmittelbar im Tempelkult und seinen Ritualen niederschlagen.

In der Saitenzeit ändert sich das Bild grundlegend. Ein Personennamen in einem Toponym, der einer *Mr.t-wbḫ.t* »der hellglänzenden *Mr.t*« kommt in der Zeit Psammetichs I. vor, wird aber, weil in dem geographischen Begriff »Die Mauer des *P-šrj-n-Mw.t* geboren von der *Mr.t-wbḫ.t*« enthalten, wohl älter sein[30]. In der 26. Dyn. tragen Vater und Sohn einer Sänger- und Priesterfamilie, die »Vorsteher der Sänger des Osiris des Herrschers (*Jtj*), Vorsteher der Sänger der Neith (von) der weißen und roten Krone, Vorsteher der Sänger des 'Hauses des guten Gottes Necho' und Vorsteher der Sänger des 'Hauses der Selkis im 6. unterägyptischen Gau'« sind, auch den Titel eines »Vorstehers der Sänger der ober- und unterägyptischen *Mr.t*«[31]. *Mr.t* verfügte demnach im Neith-Tempel von Sais in der 26. Dyn. über einen (Neben-)Kult mit Sängerschaft, der hinter dem des Osiris-*Jtj*[32], der Neith und des verstorbenen Königs Necho (I.)[33] rangierte, jedoch vor dem der »Selkis im 6. unterägyptischen Gau«[34]. Wenn aus der Zeit des Apries zum ersten Mal ein Sanktuar für die Göttin, ein »Haus der oberägyptischen *Mr.t*« (*Ḥw.t Mr.t šmˁj.t*) in Sais bezeugt ist[35], so fügt sich das gut in das Bild von einem Nebenkult der

Hymnen auf dem Stelophor BM 22557 und der Stele Orientale Institute 12294 *Mr.t* nicht, s. Kuentz, Recueil Champollion, 601 ff.; Brovarski, in: Serapis 6, 1980 (Fs Nims), 29 ff.

[29] S. S. 138, 174 ff.

[30] Nitocris-Adoption-Stela Z. 29, s. Caminos, in: JEA 50, 1964, 76; Tf. X, 29. Der Name ist eindeutig mit der »*Mr.t*-Göttin« determiniert; da jedoch in der Inschrift der *Mr.t* als Vollgöttin in Edfou IV, 106,5 f. das Epitheton *wbḫ.t mr.t* »mit leuchtendem (klaren) Auge« erscheint, ist es wahrscheinlich, daß auch der Personenname auf das *mr.t*-Auge anspielt, vgl. Ranke, PN I, 158, 19.

[31] *Pn-ḥw.t-bj.t* und *W3ḥ-jb-Rˁ-mr-N.t*, s. de Meulenaere, in: BIFAO 60, 1960, 117 ff.; bes. 120 f. Es scheint jedoch auch in der Saitenzeit selten vorgekommen zu sein, daß »Vorsteher der Sänger« mit dem *Mr.t*-Kult befaßt sind; die a.a.O., 123, Anm. 6, aufgeführten Personen tragen jedenfalls keine entsprechenden Titel.

[32] Auch im Opet-Tempel ist *Mr.t* als Sockel-Gottheit mit Osiris-*Jtj* verbunden, s. S. 68 f.

[33] De Meulenaere, a.a.O., 126.

[34] Zur Problematik der Lesung des Gauzeichens s. Brunner, Geburt des Gottkönigs, 45; Helck, Gaue, 163; K. Zibelius, Ägyptische Siedlungen nach Texten des AR, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 19, 1978, 242 f.; die beiden letzteren verneinen die Lesung *Qdm* für das Gauzeichen.

[35] Capart, Un fragment de naos saite, in: Mémoires Académie Royale de Belgique 19, 1924, 13, Tf. 1; Matthiae Scandone, in: OrAnt 6, 1967, 157 ff.; R. el-Sayed, La Déesse Neith de Sais II, BdE 86,2, 1982, 413, Doc. 468. Die »oberägyptische *Mr.t*« wird auf dem Brüsseler Naos E. 5818 mit einer großen Anzahl anderer im Neith-Tempel verehrten Gott-

Mr.t im Neithtempel während der 26. Dyn. ein. Vermutlich hat ihre ober- und unterägyptische Aufspaltung und ihr Wesen als Kronengöttin ihre Aufnahme unter die theoi synnaoi des Neithtempels begünstigt, da sich seit alters ähnlich zweigeteilte Kulteinrichtungen dort befanden[36]. Auf dem aus der Zeit des Amasis stammenden Naos D 29 des Louvre[37] werden die *Mr.t*-Göttinnen dem Gefolge (*jmj.w-ḫt*) des Osiris-*Mrtj* in *Mfk3.t*, das in Terraneh bei Kom Abu-Billou zu lokalisieren ist, zugeordnet[38]. Da derselbe Ort als Fundstätte einer der beiden rundplastischen Darstellungen der Göttin, einer kleinen, wohl als Weihgabe dienenden Bronzestatuette, genannt wird[39], hat *Mr.t* vermutlich in *Mfk3.t* ebenfalls einen Nebenkult besessen, der an den des Osiris angeschlossen war[40] (Tafel XVI). Ob man dabei die *Mr.t*-Göttinnen mit dem ähnlich lautenden Osiris-*Mrtj* assoziativ verbunden hatte und sie deshalb seinen Kult teilten, ist unklar[41]. Denn die beiden Göttinnen, die auf dem Louvre-Naos

---

heiten dargestellt, während die unterägyptische in einer mit *Mr.t* verschmolzenen löwenhäuptigen Sachmet aufgegangen ist, die jedoch die *Mr.t*-Geste vollführt.

[36] Z.B. die *Rs-N.t* und *Mḥ-N.t*, die *ḥww.t N.t*, s. Matthiae Scandone, a.a.O., 162 ff.; die Darstellungen des Neith-Tempels in der Spzt., a.a.O., 147, Fig. 1; Schott, in: RdE 19, 1967, 99 ff.; R. el-Sayed, Documents relatifs à Sais et ses divinités, BdE 69, 1975, 180-199; oder den Titel *ḫrp mr nswt* und *jmj-r3 mr bjtj* s. a.a.O., 192 f. Ob die im 1. Register dargestellte *Mr.t* zu den im 2. Register genannten *nb.w Mr.t* »Herren des *Mr.t*-Gebäudes« gehört, die aus »Neith an der Spitze von *T3-ʿnḫ* (Nekropole)«, »Neith der Frauen, Herrin der Liebe«, Uto und Nechbet, Sachmet zu Gast in Sais und Bastet bestehen, ist unsicher, s. Capart, a.a.O., 10 ff.

[37] Piankoff, in: RdE 1, 1933, 161 ff.; bes. 166, Fig. 6. *Mfk3.t* ist gegenüber dem auf dem Naos genannten *Fk3.t* der gebräuchlichere Name; s. jetzt Chappaz, in: BIFAO 86, 1986, 96 f., der zwischen dem von ihm Osiris *mry* gelesenen »mareotischen« Osiris *ḫntj Fk3.t*, das er mit Kom Abu-Billou identifiziert, und dem später Naukratis genannten *Pr Mry.t* im 3. unterägyptischen Gau unterscheidet.

[38] Griffiths, in: LÄ VI, 424 s.v. Terenuthis.

[39] CG 38925; Daressy, Statues de divinités I, 324; II, Tf. 47. Die 26,5 cm hohe Statue aus Bronze stellt die Göttin in der typischen Geste mit bis zur Höhe des Kopfes erhobenen Armen dar. Die Hände sind leider abgebrochen. Als Kopfschmuck trägt sie die Geierhaube und den modiusartigen Untersatz für die Wappenpflanze, die nicht erhalten ist; die horizontalen Streifen auf dem Untersatz deuten auf die unterägyptische Form hin. Die Louvre-Statuette aus Bronze E 2521 = N 4518 stammt aus der Sammlung Clot-Bey. Frau Christiane Desroches-Noblecourt danke ich für die Überlassung der Photographien und die Publikationserlaubnis. Identizifiert wurde die Bronze als *Mr.t* von Berlandini, in: LÄ IV, 87 (Tafel XVI).

[40] Es ist jedoch auch ein Anschluß den Kult der Hathor von *Mfk3.t* möglich; vgl. Goyon, in: RdE 20, 1968, 92, Anm. 40; Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 13, Anm. 87; Griffiths, in: LÄ VI, 424.

[41] Die Etymologie von *Mrjtj* »Geliebter« ist wohl kaum die ursprüngliche. Mehrere Schreibungen lassen vermuten, daß sie von *mrj.t* »Ufer« oder sogar von der Stadt *Mr.t* (Mareia, Kom el-Idris), der Hauptstadt des (röm.) Mareotis-Distrikts, abgeleitet ist, s. Piankoff, a.a.O., 170, Fig. 10 (mit dem »Kanal« determiniert), 172 ff.; Gomaa, in: LÄ III, 674. Es sind also wohl zwei Epitheta zu unterscheiden: ein für verschiedene Götter, vor allem Sonnengötter, verwendetes *Mrjtj* »Geliebter« und ein *Mr(j)tj* oder *Mr.tj* »der zum Ufer Gehörende« oder »der zu *Mr.t* Gehörende« für den sich auf seiner Bahre erhebenden Osiris, s. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 238, Anm. 1. Jedoch wird auch der sich auf

menschengestaltig und mit der Geierhaube abgebildet sind, gelten vom NR an auch als Begleiterinnen des Osiris beim Totengericht und in der Barke[42]. Lediglich als Formen der Osirisschwestern wird man sie wegen ihres äußeren Habitus und der Reihenfolge der Götterstatuen (Horus *ṯmꜣ -ꜥ*, Neith, die Herrin von Sais, Uto, die Herrin von Buto, *Mꜣj ḥsꜣ* und die ober- und unterägyptische *Mr.t*) nicht verstanden haben[43].

Auf dem Naos von Saft el Henne aus der Zeit Nektanebos wird die Statue der »oberägyptischen *Mr.t*« menschengestaltig, die der »unterägyptischen *Mr.t*« hingegen in Angleichung an Sachmet löwenköpfig dargestellt[44]. Sie erscheinen unter den Götterbildern um Soped, den »Herrn des Ostens« und »östlichen Horus«[45], in einer Reihe mit zwei Isisfiguren, der Ahet, der Uto mit dem Horusknaben im Papyricht, der *Ḫnz.t*, einem falkengestaltigen Chnum, zwei Uräus-Kronen-Schlangen, einem Osiris-Onnophris und einem Horus *nḏ-jtj=f*. Da der König mehrfach auf den Inschriften des Naos versichert, daß er alle im Tempel befindlichen Götterstatuen habe abbilden lassen, gibt die Darstellung wohl ein im Kult verwendetes Bild der *Mr.t* wieder und läßt auf einen, wenn auch in seinen Formen und Ausmaßen unbestimmbaren, Kult in *Ḥw.t-nbs* schließen. Die Gründe für eine solche Summierung von Götterfiguren sind schwer zu fassen. Die Beleglage für *Mr.t* legt folgende Schlüsse nahe: In der Spätzeit beabsichtigte man, alle göttlichen Mächte, von denen man glaubte, daß sie in früheren Zeiten ein Kult besaßen, wie-

seinen Händen erhebende Gott, um den die Gottesschwestern Isis und Nephthys klagen (Piankoff/Rambova, Mythological Papyri I, 56 ff.; II, Tf. 10. 11) gelegentlich in den Reden mit *pꜣ mrjtj* in Verbindung gebracht, s. a.a.O. 58, Fig. 43 (Papyrus der Chonsurenep), wo der mit betitelte Gott von Isis und Nephthys angeredet wird: »Meine Arme preisen dich, Geliebter, der auf seinem Hügel ist.« und »Meine Arme verehren den Geliebten«. Zu weiteren Darstellungen s. Frankfort, Cenotaph of Seti I at Abydos, Tf. 84. 85; W. Stevenson Smith, Ancient Egypt, Museum of Fine Arts, Boston, 163, Fig. 100 (Papyrus der Henut-taui); Goyon, in: RdE 20, 1969, 66. 90, Anm. 14; ders., in: BIFAO 65, 1967, 95. 110, Anm. 14. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 183, unterscheidet nicht zwischen »souverain bien-aimé« und »le grand dieu qui est sur sa litière«. Im Opettempel (Opet 109) wird er auch als Mond gedeutet, als hinge der Name mit *mr.t* »Auge«, speziell »Mondauge«, zusammen: »*Mr(j)tj*, der ehrwürdige Gott, der am Himmel leuchtet, der im (als) linken(s) Auge des Re lebt«; s. Opet III, BAe XIII, 55. 132, Anm. 214.

[42] S. S. 217.

[43] Piankoff, in: RdE 1, 1933, 166, Fig. 6.

[44] Naville, Saft el Henneh, Tf. 4,6; Constant de Wit, Le Rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Luxor ^{2}(o.J.), 378; s. die oben erwähnte Sachmet-Darstellung auf dem Brüsseler Naos.

[45] In der zur Darstellung der *Mr.t*-Göttinnen gehörenden Zeile 6 wird geschildert, wie der König den Tempel nach alten Vorlagen beschriftet und den Kult »im Hause seines Vaters Soped, des Herrn des Ostens«, eingerichtet hat, »nachdem er die Götter auf ihre Throne eingesetzt hatte (*sꜥḥꜥ*), als sie zu seiner Zeit ihren Platz begehrten (*m ꜣbj=sn js.t=sn m rk=f*)«; s. Naville, a.a.O., 12, Tf. 4,6.

der wirksam werden zu lassen, indem man ihren Kult neu instituierte[46]. Gelegentlich scheint man bei kleineren, in Vergessenheit geratenen oder bislang im Volksglauben bezeugten Göttern auch einen Tempelkult erstmals gestiftet zu haben. Möglicherweise wollte man dadurch eine Ur-Heilstat (*zp tpj*) wiederholen[47]. Bei der Aufnahme solcher Götter in den institutionalisierten Tempelkult handelt es sich um eine von früheren Zeiten sich stark unterscheidende Aktionsweise der Verehrung. Nicht mehr die von einem speziellen Verehrerkreis entgegengebrachte fromme Gesinnung und die originelle, schöpferische Leistung stehen im Vordergrund, sondern das Operieren mit dem Intellekt und ein archivarisches Interesse. Letzten Endes wird der Sinn einer derartigen Kumulation von Götterbildern die Sicherung der gefährdeten Gegenwart und Zukunft des Landes ein[48]. Die Kluft zwischen dem routinemäßigen Tempelkult und der privaten Verehrung, für deren Existenz nur der oben erwähnte Eigenname und vielleicht die Weihstatuette Zeugnis ablegen, mag von der Saitenzeit an beträchtlich gewesen sein.

In einem ähnlichen Sinn wie auf dem Naos von Saft el Henne, nämlich dem der Stärkung der Kraft des Königs, werden die *Mr.t*-Bilder zu interpretieren sein, die in dem aus dem 5.-4. Jh. stammenden Papyrus »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26 ff.; XII, 21 ff.) erwähnt werden; jedoch ist ihre Überlieferungsgeschichte eine andere. Der König bringt, nachdem er mit verschiedenen heiligen Ölen gesalbt worden ist, während der Feierlichkeiten an der Schwelle des Neuen Jahres in Heliopolis einer Reihe von Göttern ein Opfer dar[49]. Unter den Götterbildern und Standarten, die sich rechts und links im *js.t-wr.t*-Sanktuar[50] befinden, wird auf der rechten Seite die oberägyptische *Mr.t* zusammen mit dem Horusfalken, den Seelen von Pe, Isis-Hesat, Horus, dem *Jwn.t*-Bogen, Anubis, dem *pḏ-ꜥḥꜥ*-Stab, dem *Jwn*-Pfeiler u.a. aufgeführt, während auf der linken Seite die unterägyptische *Mr.t* im Verein mit dem Falken, den Seelen von Nechen, Horus-*Mḫntj-jrtj*, Min u.a. genannt wird. Die Götterbilder und Standarten stammen von Hebsed; bereits in Bubastis war *Mr.t* mit denselben Gottheiten beim Hebsed Osorkons II. dargestellt[51]. Wenn

[46] In früheren Zeiten versammelte man die Landesgötter beim Hebsed, s. den Krönungstext des Haremhab, Gardiner, in: JEA 39, 1953, 15; die Anreise der Nechbet zum Hebsed, ders., in: ZÄS 48, 1919, 47; Rössler-Köhler, in: LÄ II, 669 s.v. »Götterbesuch«; Darstellungen in Bubastis s. S. 41.

[47] Brunner, in: Saeculum 21, 1970, 158 ff.; Jan Assmann, in: Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie, hg.v. Hans-Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer, Frankfurt 1984, 484 ff.; bes. 485 f.

[48] Der Wunsch nach dem Gedeihen des Landes und der Städte des Gaus wird neben der Versicherung, nach alten Vorlagen und Büchern (z.B. *B3.w Rꜥ*) vorgegangen zu sein, hervorgehoben, s. Naville, a.a.O., 12, Tf. 5,2 f.

[49] Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 67 f.

[50] S. dazu den Plan, a.a.O., 35.

[51] S. S. 41.

der König diesen Figuren insgesamt ein Opfer darbringt, so bedeutet das in diesem Fall sicher nicht, daß *Mr.t* als Vollgöttin betrachtet wurde, sondern nur als sie zum unabdingbaren Inventar einer rite durchgeführten »Confirmation« gehört.

In der Ptolemäerzeit verschiebt sich das Bild zugunsten des Tempelkultes weiterhin. Jetzt erhält die Göttin wie andere Vollgötter vom König als einzige Gottheit der Szene ein Opfer. Ein mit ihrem Namen verbundenes Fest ist im Geographischen Papyrus aus Tanis am 21. III. Achet (Athyr) verzeichnet. Wie in Sais und *Mfk3.t* ist es in den Osiris-Kult eingebettet. »Das Fest der *Mr.t*« wurde zusammen mit dem des Osiris nach dem Hathorfest am 20. desselben Monats gefeiert[52]. Da die Choiak-Mysterien wegen des Datums nicht in Frage kommen[53], könnte es sich vielleicht um das des Apisauslaufes handeln, auf das noch in der Chronik des Prinzen Osorkon angespielt wird und an dem *Mr.t* seit alters beteiligt war[54].

Die weitaus größte Anzahl der Zeugnisse beschreibt sie als Personifikation, die dem Kult dient und die vom König den Hauptgottheiten der verschiedenen Tempeln zugeführt wird, sei es in Gestalt einer hinter ihm stehenden Harfenspielerin, sei es als eine der Sockelprozessionsgottheiten. Im Nektanebos-Mammisi von Dendera wird die Rolle der *Mr.tj* bei einem vom Abend bis zum Morgen dauernden Hathor-Fest neben der anderer Ressortgötter beschrieben: »Es sind die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die sich zur Zeit des Opfers vereinen«[55] und »die ober- und unterägyptische *Mr.t* [betreten] ihren Platz ...«[56]. Beide steuern wie die anderen Ressortgötter ihre Gaben zum Fest bei, mit kultischen Ehren werden sie nicht bedacht.

Wenn in Edfu die beiden *Mr.t*-Göttinnen auf zwei Pendant-Darstellungen vom König ein Opfer empfangen, so rührt das von einer der Saitenzeit vergleichbaren theologisch-spekulativen Geisteshaltung her, die möglichst alle in der Welt wirkenden göttlichen Mächte erfassen und in das System des Tempels einbeziehen will, weil dieser ja dem jewei-

---

[52] Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis II, Tf. 12, Part 7; Yoyotte, in: Bulletin de la Société Ernest Renan 9 N.S., 1960, 136.

[53] Die *Mr.t*-Göttinnen sind im Ptahtempel von Memphis an den »Lamentations« beteiligt und scheinen dort auch einen Gastkult besessen zu haben, s. Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XV (pBM 10208), 55 (III, 15 f.): »Ptah gibt deiner Nase Atem, und die beiden *Mr.t*-Göttinnen zu Gast im 'Haus des Ptah' beschützen dich«; s. auch die Variante des pLouvre N 3079; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 106. 127, Anm. 175; vgl. Anm. 56.

[54] S. S. 45, 91: »wie der Gesang der *Mr.t* zu der Zeit, wenn der Apis zu ihr kommt«.

[55] Daumas, Mammisis de Dendara, 24,12; ders., Mammisis, 214. Es folgen zwei aus dem täglichen Tempelritual bekannte Akte in abgekürzter Form: »das Einwohnen (*sḫn*) und das Sehen des Gottes«.

[56] Daumas, Mammisis de Dendara, 25,2; ders., Mammisis, 216.

ligen Hauptgott die »Welt« und die »Götterwelt« vergegenwärtigen soll[57]. Wenn dieser systematisierenden und »archivierenden« Theologie von Hause aus auch eine fromme Gesinnung zugrunde liegt, so handelt es sich doch um eine Rationalisierung der Erlebnis- und Erfahrungsbereiche, eine Art von wissenschaftlicher Kategorisierung. Damit hat man ein kritisches Stadium der Frömmigkeit erreicht, bei dem sich die Frage stellt, inwieweit die Rationalisierung noch im Bezug zum ursprünglich Religiösen steht und — im Falle der Ressortgottheiten — Götter nicht einfach zu Allegorien geworden sind[58].

Infolge dieser systematischen Erfassung der Götter erhalten auch andere Personifikationen und Ressortgötter gelegentlich vom König ein Opfer. So werden z.B. die Gottheiten, die die verschiedenen Bestandteile des *ꜥ3b.t*-Opfers repräsentieren bzw. schaffen und die sonst als Soubassement-Götter auftreten, beim *sm3ꜥ ꜥ3b.t* hinter den Hauptgöttern Horus und Hathor zu je drei Paaren auf zwei Pendant-Darstellungen im Opfersaal des Edfu-Tempels abgebildet und verheißen dem König in wörtlicher Rede ihre Gaben[59].

Auf den beiden Pendant-Szenen der Naos-Außenwand im Korridor des Edfu-Tempels überreicht der König Ptolemaios VIII. der vor ihm thronenden *Mr.t* als einziger Gottheit zwei Krüge Bier. Auf der östlichen Wand ist es die oberägyptische *Mr.t* mit der oberägyptischen Wappenpflanze auf dem Haupt und einem *w3ḏ*-Szepter in der Hand[60]:

Titel und Spruch:

> Darreichen von Bier. Worte zu sprechen:
> Das Erzeugnis der *Mnq.t* für dich[a],
> (denn) das Land ist in Festfreude!
> Die Becher[b] der *Tnmj.t*[c] an dich,
> du Herrin der Trunkenheit[d]!
> Du mögest aus ihnen trinken,
> damit dein Herz froh sei
> und du errettest den Leib[e] aus der Hand des »Erfolglosen«[f].

---

[57] Zum Tempel als Abbild des Kosmos s. Jan Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, Stuttgart 1984, 43-50.

[58] S. S. 77; vgl. allgemein, Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 130 f.

[59] Edfou II, 163 f., Tf. 42 b; 168 f., Tf. 42 a; Alliot, Culte d'Horus, 35. Die Rede der Sechet lautet etwa: »Ich gebe dir alle Vögel aus ihren Nestern«. Wenn der unterägyptischen *Mr.t* bei der Zerstückelung des Seth von Isis das Herz zugewiesen wird (Edfou VI, 89,12; Alliot, a.a.O., 787), handelt es sich sicher nicht um ein Opfer, sondern um ein altes Jagdbeute-Zerstückelungsritual, s. z.B. die Erwähnung der Hunde, die die Knochen erhalten bei der ersten Verteilung, Alliot, a.a.O., 782.

[60] Edfou IV, 261,10-262,7; X, Tf. 90, 3. Reg.; PM VI, 158 (302)-(305); zum Idealschema des 3. Reg. unter Ptolemaios VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f. Benachbart ist die Szene des »Darbringens der *mskt.t*-Barke«.

Du mögest beginnen, deinen Takt zu schlagen für den Falken, den Buntgefiederten,
damit das »Gottesauge« durch das »Göttliche« göttlich wird[g].

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios VIII. Euergetes II., der treffliche Gott, der Sohn des Re Ptolemaios, der Falke der Goldenen in *Ḥ3p-jwtjw*[h], der Sohn der *Tnmj.t*, der den geheimen Raum sieht[i].

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus der Jüngling[j], der die Krüge[k] schafft, der das Wehklagen vertreibt, indem er das Leiden beseitigt, der die Göttinnen trunken macht, der ihre Tempel festlich ausstattet, der das Böse vernichtet wie auch das, was es gegen seinen Vater getan hat[l]. Die beiden Herrinnen, Groß an Kraft, den die *Mr.tj* aufgezogen haben, der die Gottesdinge im Gau von *Km-wr*[m] ergreift.

Die oberägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t* zu Gast in Edfu, die Herrin der Menschheit in *Wṯz.t-Ḥrw*, die Herrin des Singens, über deren schöne Leitung[n] man sich freut, die Herrin der Speiseröhre:
Ich gebe dir Festfreude unaufhörlich und Tag für Tag, damit der Kummer in deinem Herzen ausgerottet wird[o].

Göttliche Randzeile:

Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die Herrin ...[p] in *Wṯz.t-Ḥrw*, welche sich die *wsr(/j).w-ḥ3.t*-Gottheiten[q] herbeiwünschen, weil ihre Herzen bei ihrem Anblick froh sind und sie sich freuen (*pr=sn m qd*), wenn [sie erstrahlt(?)[r]] bei ihnen (und) vor ihrem Angesicht, und sie vernehmen, wie der Ba hervortritt[s], wenn er sie hört.

[a] Der Text läßt sich folgendermaßen strukturieren:
k3.t Mnq.t n=ṯ
t3 m ḥb
jpd.w Tnm(j).t jr=ṯ
nb.t nwḥ
sʿm=k jm=sn
wnf jb=ṯ
šd=ṯ ḥʿ m-ʿ Whj-zp=f
šzp=ṯ dḫn=ṯ n šnb.tj s3b šw.t
nṯr.t nṯr.tj m nṯrj
Zur Biergöttin *Mnq.t*, die erstmals in Tb 101 bezeugt ist, s. Bonnet, RÄRG, s.v. Menket; Meeks, Génies, anges et démons, SourcesOr VII, 30; Helck, Das Bier im Alten Ägypten, 86. Sie gilt wie Hathor als Erfinderin des Bieres, s. CD VII, 195 (XXI); Tf. 685 (MD IV, 15): »*Mnq.t*, die Herrin des *ḥ3w-jḫ.t*-Getränkes, die Göttin, die zuerst das Bier bereitete, die Herrin des *ḏsr.t*-Getränkes (oder: *ḏsr*-Krüge?), das sie mit ihren Armen herstellte, die das *nb.tj*-Getränk (s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 71) als ihr Werk schafft, welche die Herrin Denderas trunken macht mit dem, was ihr Herz wünscht, die ihren Ka erfreut mit dem, was sie

liebt«; s. auch CD VII, 182 f. (XXI); Tf. 670; ähnlich KO I, Nr. 112: »Er bringt dir die *Mnq.t*, deren Arme die *ḏsr*-Krüge tragen, deren Gefäße mit dem *ḫmt*-Getränk versehen sind, die *Tnmj.t* mit dem Horusauge Bier, um dein Herz zu erfreuen«; s. KO I, Nr. 57; Opet I, 203 (8). Ein Lied mit dem Refrain: »Das Gesicht dieser Gebärenden ist froh, wenn sie trunken ist!«, zeigt, daß das Bier, das *Mnq.t* mit verschiedenen Zusätzen mischt, auch als schmerzlinderndes Mittel verabreicht wurde, s. Chassinat, Mammisi d'Edfou, 158, 4 f.; vgl. Edfou III, 150 (X): »Er bringt dir die *Mnq.t*, die Herrin des *ḥ3w-jḫ.t*-Getränks, mit ihrem *mnw*-Krug, der die Krankheit (*mn.t*) vertreibt«. Zu der mit *Mr.t* wesensverwandten Biergöttin und ihrer Verehrung im Gau von Athribis s. die Pendant-Szene Edfou IV, 105 f. s. S. 267.

[b] *jpd/jpt*, Becher, Wb I, 69,17; Kopt. ⲁⲡⲟⲧ, Westendorf, KoptHWb, 10; Chassinat, Mystère d'Osiris, 780 f.; Meeks, AL I, Nr. 77.0245; III, Nr. 79.0181.

[c] *Tnmj.t*, deren Namen vom *tnm*-Getränk, vielleicht auch von der in der Pyr. erwähnten *ṯnm*-Flüssigkeit oder dem -Behälter abgeleitet ist, s. Wb V, 381,7; Wb V, 312,13. 14; Meeks, AL I, Nr. 77.4940, ist der Name einer weiteren Biergöttin, in deren Ressort auch der Honig fällt, s. Guglielmi, in: LÄ VI, 420 f.; Helck, a.a.O., 86; ihr männliches Gegenstück *Tnmw* ist bereits in CT I, 63 b erwähnt; vgl. auch den Ausdruck für »Trinkgeld« *swn.t tnmw*, Helck, in: LÄ I, 792.

[d] Da Musik und Rausch eng zusammengehören, wird *nb.t nwḥ* auch ein Epitheton der *Mr.t*, während das der Hathor als Rauschgöttin zumeist *nb.t tḫ* ist, s. z.B. Alliot, Culte d'Horus, 541. 765; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 65.

[e] Mit dem »Leib« könnte der des Osiris in Gestalt der für die Bierherstellung notwendigen Gerste gemeint sein. Zum Getreide aus dem Leib des Osiris, s. Chassinat, Mystère d'Osiris, 148 f., 510 ff.; 518; vgl. Blackman, Osiris as the Maker of Corn, in: AnOr 17, 1938 (StudAeg I), 1 ff.

[f] Zum Schimpfnamen des Seth *Whj-zp=f* »Versager« (Variante: *Zp=f-whj*) s. J.-Cl. Goyon, Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93, 1985, I, 39 mit Anm. 9; s. Reg. II, 44. Die Stelle ist schwierig zu interpretieren. Fällt durch das Trinken des Bieres der »Leib« (*ḫ*ꜥ) (die Gerste?) des Osiris nicht in die Hand des Seth? Diese und die nächste Verszeile sind durch Alliterationen (*š*) verbunden.

[g] Wortspiele mit *nṯrj*; zu *nṯrj* »Bierkrug, Bier« s. Wb II, 365, 8. 9.

[h] *Ḥ3p-jwtjw* »die das Verweste umhüllt« ist der Name einer im Gau von *Km-wr* (Athribites) gelegenen Nekropole und Osiris-Begräbnisstätte; s. P. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 423. 436. Als Handlung des Balsamierers wird das »Verweste umhüllen« bereits in CT VI, 265 b erwähnt, s. Münster, Isis, 32; in der Sonnenlitanei, s. Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, AH 3, 1976, 152 (593). Im Gau von Athribis ist das Herz (*nṯr*) in der Kanopenprozession die »Reliquie«, die Horus *Ḫntj-ḫty* darbringt, worauf das Wortspiel mit *nṯrj* am Ende des Spruchtitels anspielt, s. Vernus, a.a.O., 264 (Doc. 224); Beinlich, Die »Osirisreliquien«, ÄA 42, 1984, 174 ff. Möglicherweise hängt die Nennung der *Mr.t* hier und in der Pendantszene, Edfou IV, 105, s. unten S. 267, damit zusammen, daß zu *Ḥ3p-jwtjw* eine »Halle der beiden Wahrheiten« (*Wsḫ.t M3ꜥ.tj*) gehört, s. die Liste der Osiris-Sanktuare in Dendara, CD II, 134,2: »Du hältst dich doch im Gau von *Km-wr* in der 'Halle der beiden Wahrheiten' auf!«, s. Vernus, a.a.O., 298 (Doc. 266); zu diesen seit dem NR bezeugten rhetorischen Frageketten s. Guglielmi, Beiträge zur Stilistik: Die Litotes und das Priamel, in: Form und Maß (Fs Fecht) ÄUAT 12, 1987, 176 f. Zum gleichlautenden Priesterti-

tel in der Spzt. s. Pantalacci, in: BIFAO 83, 1983, 307, Anm. 4. Auf einer Darstellung derselben Wand in Edfu, auf der unsere Szene erscheint, räuchert und libiert der König vor den *wsr(/j).w-ḥ3.t*-Göttern, die mit *Ḥ3p-jwtjw* in Zusammenhang gebracht werden, s. Edfou IV, 240 f.; übersetzt bei Chassinat, Mystère d'Osiris, 284: »Die sehr alten Götter in Edfu, ... deren Körper in *Ḥ3p-jwtjw* verborgen sind, deren Seelen im Himmel sind, die *wsr(/j).w-ḥ3.t*-Gottheiten in *3ḫ.t-Nḥḥ*.«, s. J.-Cl. Goyon, a.a.O., 469, Anm. 2. 4; 470 f.; s. Kommentar q.

[i] Zu *ᶜ.t jmn.t*, einem Raum, in dem die Choiak-Mysterien stattfinden, s. Chassinat, a.a.O., 145 ff.; s. oben S. 55.

[j] Zum Symbolwert von *ᶜnḫ* und zum mit *ḥwn* beginnenden Horusnamen Ptolemaios' VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f.; s. 131 zum Idealschema des 3. Registers.

[k] *ḥḏ.w* ist nach Wb III, 210,10 f. und 212,11 eine Bezeichnung für »Milch« und »Milchkrüge«, es kommt jedoch hier und Junker, Philae I, 55,9 (»Sohn der *Mnq.t, wp ḥḏ.w*«) auch als Bezeichnung für »Bier« oder »Bierkrüge« vor.

[l] Die Übersetzung »der das Böse vernichtet mit dem, was es gegen seinen Vater getan hat« ergibt keinen Sinn, so wird statt *m mj* »wie« zu lesen sein und dies als koordinierende Konjunktion aufzufassen sein. Das Ganze ergibt einen recht abstrakten Gedankengang: Der König vernichtet das Böse wie auch dessen Wirkung, d.h. den Schaden, den es angerichtet hat (bzw. anrichten könnte).

[m] *3mm jḫ.t nṯr* meint wohl wie das ähnliche *jrj jḫ.t nṯr* »das Ritual vollziehen, opfern«; vielleicht auch im prägnanten Sinn, daß der König die »Osirisreliquie« (das *nṯrj*-Herz), worauf das Ende des Spruchtitels anspielt, ergreift; s. auch *jṯj jḫ.t* S. 47.

[n] [Hieroglyphe] ist wohl in [Hieroglyphe] zu verbessern.

[o] *jmj-js.t-ᶜ* + »Herz«-Derminativ »das, was am (richtigen) Sitz der Stelle ist« besitzt eine im Wb I, 75 nicht belegte Bedeutung »Herz«; vgl. die ähnliche Bildung *ḥrj-mk.t*, Wb III, 134,15 »das, was auf der richtigen Stelle ist«, »Herz«. Zu weiteren Belegen s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964. 4 f.; Edfou VII, 255,8 in der Rede der Hathor: »Ich gebe dir Maat in dein Herz (*jmjwtj jmj-js.t-ᶜ=k*)«; vgl. pBerlin 3055,5,8 f.: »Ich bringe dir dein Herz an deinen Leib und setze es dir an seine Stelle«. Zum »Kummer im Herzen« s. pRhind I, 17; Wb-Belege II, 120,18.

[p] In der Lücke hat vermutlich ein Ausdruck für »Bier«, »Trunkenheit« oder »Freude« gestanden.

[q] Nach *wsr(/j).w-ḥ3.t* ist ein *nṯr*-Zeichen zu streichen. Diese Götterbezeichnung hat offensichtlich einen doppelten Sinn. Einmal sind es »die-mit-starker-Brust« versehenen Kämpfergottheiten, die J.-Cl. Goyon, a.a.O., 469 mit Anm. 2, mit den Tiergöttern vergleicht. Zum anderen bedeutet der Name »die-von-Beginn-an-Starken« und bezeichnet die »Vorfahrengötter«; in Edfu werden sie häufig zusammen mit den verstorbenen Schöpfergottheiten erwähnt s. Edfou I, 520; IV, 205, 240; V, 63. Nach Edfou IV, 240; V, 63 werden sie von der Götterneunheit *B3 nb Ḏdw, Ḥrj-šj=f, Mnḥj* (*Jmnḥj*), *Nmtj, Nṯr ᶜ3 m sp3.t=f, Nb šnw.t, Bnw, Ḫntj-Bḥd.t* und *Nb Ḥw.t-wᶜr.t* gebildet; Edfou I, 173,3-174,7 sind sie identisch mit den »lebenden Göttern, die aus Re hervorgegangen sind, der Götterneunheit, die Kinder des Atum«, einer Gruppe, die aus *B3 nb Ḏdw, Ḥrj-šj=f, Jmnḥj, Bnw, Nmtj* und vier Seth-Formen (»von der Oase«, »der Akazienstadt«, »von *Wnw.t*« und »von *Sp3.t* [*Spr*]-*Mrw*«) besteht, s. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 54 f.; reichhaltige Bibliographie zu den verstorbenen Göttern von Edfu, a.a.O., Anm. 3; Goyon, a.a.O., 469. 471. Nach Junker, Philae I, 108,8

heißen sie: »die Könige Ägyptens, die von Beginn an Mächtigen (Junker: 'mit starker Brust') in der Welt (*ḫt mn*), die Schutzgötter sind es, die ganz Ägypten beschützen«; 107,14 »die göttlichen *Ḏd* von Ägypten«, die als Spender des Lichtes nach der Finsternis gelten. Es sind die 15 Götter, die den Mond füllen: Re-Harachte, Atum, Thot, Horus von Edfu, Osiris, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Isis, Harsiese, Thot, *Ḥqs* und *Ḥp.tj*. In dem nicht vor der Perserzeit belegten Tb-Kapitel 140 gehört auch *Mr.t* zu der Götterneunheit von Heliopolis, die das *wḏ3.t*-Auge füllt. Der Sinn unserer Stelle wird wohl sein, daß die *wsr(/j).w-ḥ3.t* die *Mr.t* herbeiwünschen, weil diese das Nahen Gottes verkündet.

[r] Vielleicht zu *psḏ=s* zu ergänzen.

[s] Zur Tagessonne als dem Ba des transzendenten Gottes, d.h. als seine »sichtbare Manifestation« und »(potentielle) Mächtigkeit«, die ihn von der Vielzahl (aktueller) Verkörperungen und Gestalten unterscheidet, s. J. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 203 ff.; 241-246; 261; ders., LL, 41; ders., in: LÄ II, 775. Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, 36. Weniger wahrscheinlich ist m.E., daß mit *b3 bz.w* auf die Zeremonie *jn.t b3* angespielt wird, die sich in den Abaton-Heiligtümern zuträgt, s. Junker, Götterdekret über das Abaton, 64 ff.; vgl. Cauville, a.a.O., 103 mit Anm. 1. Gemeint wird vermutlich der Freundenlärm sein, den die akklamierenden Wesen bei Sonnenaufgang vollführen, s. Assmann, LL, 256 ff.; ders., Re und Amun, 29 f.; 68 ff.; vielleicht beruht das »Hören« auf der Naturbeobachtung, daß man kurz vor Sonnenaufgang das Geräusch leichter Sturmböen wahrnehmen kann, die die Epiphanie des Sonnengottes anzukündigen scheinen; vgl. zu ähnlichen Schilderungen, Sauneron, Esna V, 151. 157; Assmann, LL, 257 f., Anm. 51.

Auf der Pendant-Szene der Westwand bringt der König der thronenden unterägyptischen *Mr.t*, die den Papyrus als Kopfschmuck trägt, ebenfalls zwei Krüge Bier dar[61]:

Titel und Spruch:

Darreichen von Bier[a]. Worte zu sprechen:
Diese Krüge fließen über vom *ḥ3.w-jḫ.t*-Trank (zusätzliches Opfer),
das dein Haus mit dem *nb.tj*-Bier füllt[b]!
Deine Majestät trinke von den »Leibeserquickern«[c],
die das Leid mit süßem Bier vertreiben[d]!
Erhebe die Harfe in Freude[e];
kein Kummer wird deine Majestät beim Buntgefiederten überwältigen[f]!

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, Ptolemaios VIII. Euergetes II., der treffliche Gott, der Sohn des Re Ptolemaios, Horus, der Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*, der das [Bieropfer o.ä. [g]] stiftet dem(?), »dessen Glieder wieder vereinigt sind«[h].

---

[61] Edfou IV, 105,12-106,7; X, Tf. 84, 3. Reg.; PM VI, 156 (291)-(294). Die benachbarte Szene des »Darbringens der *mʿnḏ.t*-Barke« erwähnt die *Mr.t*-Göttinnen, s. S. 188 ff.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus, der Jüngling, der Herr des *ḏsr*-Getränks, der Herr der Beliebtheit, der Herrscher der Freude[i], Erstgeborener, der das »Wunder« (Bier)[j] gibt, das den Durst vertreibt, der seine Arme mit den Krügen ausstreckt[k]. Die beiden Herrinnen, groß an Kraft, der dies Land mit Freude erfüllt, über dessen Herrlichkeit die Länder jubeln.

Die unterägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die unterägyptische *Mr.t*, die *Ḫrsk.t*[l] mit gnädigem Gesicht in *Js.t-wr.t*[m], die Herrin der *š3š3j.t*-Kehle und Gebieterin über die *ḥtj.t*-Kehle[n], die Herrin der Maat mit leuchtendem Auge[o]:
Ich gebe dir täglich Herzensfreude und vertreibe allen Kummer[p] aus deinem Herzen.

Göttliche Randzeile:

Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die Herrin [des Wunderbaren?[q]] am »Thronsitz des Re«[r], die die Götterneunheit[s] liebt, bei deren Anblick sie zufrieden sind, die nicht von dem Ort weicht, an dem sie (die Götter der Neunheit) sind, indem sie Tag für Tag am westlichen Tor bleibt und den Gott mit ihrer Stimme zufriedenstellt.

a Nach Fairman, in: BIFAO 43, 1943, 101, *ḥnq.t* und nicht *jrp* zu zu lesen.
b *nw.w nn <ḥr> b3ḥ (oder: b3ḥ.w) m ḥ3.w-jḫ.t*
ḥnʿ[.t?] ḥw.t=k m nb.tj
nwḥ ḥm=ṯ m ntf-ḥʿ
rwj mn.t m ḥnq.t bnr.t
tw3 n=ṯ ḏ3ḏ3.t m pḫ3 jb
nn ḏw gw3 ḥm=ṯ ḫr z3b šw.t
nw.w-Gefäße aus Bronze sind seit dem NR belegt, s. Wb II, 213,12; Meeks, AL II, Nr. 77.2014; D. Valbelle, Catalogue des poids à inscriptions hiératiques de Deir el-Médineh, DFIFAO 16, 1977, 18. Sie entsprechen wegen ihres gleichen Aussehens den im Pendanttext genannten *jpd.w*-Krügen, die ebenfalls aus Metall sind. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 7, faßt *nn* als Prädikat des Nominalsatzes auf: »These are the vessels that overflow with *ḥ3w-jḫ.t*-beer and that fill thy temple with *nbty*-beer«. Zu *nb.tj* »Bier« s. Fairman, a.a.O. Möglich wäre, *ḥnʿ* und *rwj* als Imperative aufzufassen. Da dieser sonst jedoch mit Verstärkung oder Erweiterung gebraucht wird, bevorzuge ich die Lesung als Partizip; vielleicht ist auch ein *ḥr* ausgefallen.
c Der Name des Gefäßes oder des Inhaltes ist sonst nicht belegt; es handelt sich wohl um eine poetische Umschreibung »der den Leib benetzt (erquickt)«; zu *ntf-ḥʿ* vgl. die Periphrase für »Bier« in der königlichen Randzeile »Wunder, das den Durst vertreibt«.
d Der Aufforderung des Königs an die Göttin entspricht deren Verheißung: »Ich gebe dir täglich Herzensfreude und vertreibe allen Kummer aus deinem Herzen«.
e Zu *pḫ3 jb* »offenen Herzens«, »kundig, froh« s. Otto, Gott und Mensch, 124, Nr. 8. Der Passus ist dort irrtümlich auf den König bezogen und in der 1. Person übersetzt.

[f] Die genaue Bedeutung — hier wohl die übertragene — ist für die Spzt. noch nicht ermittelt; vgl. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, 1972, 134 f. (21,4).

[g] Zu *smn* »Opfer, Speisen stiften«, Wb IV, 133,21.

[h] Zu *dmḏ ꜥw.t*, Wb V, 460,1, als Bezeichnung des Osiris im Kontext der Choiak-Riten s. Chassinat, Mystère d'Osiris, 623 f.; Junker, Philae I, 22,17; CD I, 108. 140; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 4. 181; s. dieselbe Bezeichnung in den Opferläufen S. 47 f.

[i] Das Zeichen nach *wnf* ist in *jb* zu emendieren.

[j] Poetische Umschreibung für »Bier«; vgl. die Bieropfertexte in Edfou I, 151,7 f.; II, 42,3: »Nimm dir das Bier als ein Erzeugnis der *Ṯnmj.t*, das die *Mnq.t* gebraut hat, um deinen Durst zu vertreiben«.

[k] Die Lesung von ist unsicher; vermutlich ist wegen der Alliteration mit *nḏꜣ* (*rwj.n=f nḏꜣ dwn ꜥ.wj=f njw.w*) eher *njw*, »Art Topf«, Wb II, 202,12 als *rmnw.t* »Töpfe«, Wb II, 420,15 zu lesen.

[l] Zu diesem der Isis, in der Spzt. hauptsächlich der Nephthys, Anukis und *Mr.t* als Klagefrau eignenden Epitheton s. S. 191 f., 229.

[m] Kultname für Edfu, Gauthier, DG V, 72 f.

[n] Zu den Kehlebezeichungen s. S. 109 ff.

[o] Wortspiel zwischen *mr.t* »Himmelsauge« und *Mr.t*, die gleichzeitig eine Wesensverwandtschaft ausdrückt s. S. 16 ff.; zum Personennamen *Mr.t wbḫ.t* auf der Nitocris-Adoption-Stela s. S. 258.

[p] *ḏw*, hier und im Spruch »Traurigkeit«, »Kummer« in Opposition zu *ršw.t* »Freude«.

[q] In der Lücke könnte gestanden haben; *bjꜣ* wäre wie *nfr*, *nṯrj* und *nḏm* eine Bezeichnung für »Bier«, s. auch die oben erwähnte poetische Umschreibung. Die Ergänzung zu *ṯjꜣ* »Gesang«, »Freudenlärm«, Wb V, 241,7 f.; 10, ist weniger wahrscheinlich, da *ṯjꜣ* mit und determiniert wird, s. Junker/ Winter, Philae II, 268,6, wo die unterägyptische *Mr.t ḥnw.t ṯjꜣ* genannt wird, s. S. 80.

[r] *n* steht für *m*; *Bḥd.t n.t Rꜥ* ist ein weiterer Kultname für Edfu, Gauthier, DG II, 29; Edfou V, 178,4; VII, 134,17.

[s] Bei der Neunheit handelt es sich um die im Pendanttext erwähnten *wsr(/j).w-ḥꜣ.t*-Götter, s. Cauville, a.a.O., 54 ff. (Doc. 36); s. oben Anm. q.

Die in beiden Szenen verehrten Wesenszüge der *Mr.t* sind die einer Musik- und Rauschgöttin. Sie ist als Harfenspielerin, Sängerin, Herrin der Kehle und der Maat sowie als Herrin der Trunkenheit gekennzeichnet, die durch das »Verschlucken« der im Bier enthaltenen Gerste den Osirisleib vor Seth rettet und mit ihrem Harfenspiel und Gesang die Traurigkeit (*ḏw*), das Leiden (*mn.t*) und die Sorgen (*mḥj.t*) vertreibt und der Freude über den wieder auferstandenen (»zusammengesetzten«) Gott Ausdruck verleiht. Obwohl der Ausdruck »die den Gott mit ihrer Stimme befriedigt (*sḥtp nṯr m mdw=s*)« vorkommt, sind Musik und Rausch hier kein Mittel der Besänftigung und Ekstase wie im Hathorkult, sondern dienen der Wiedererweckung des Osiris, die *Mr.t* als Klagefrau in der

unterägyptischen Version vornimmt, und dem Jubel über das Erscheinen Gottes, den in der oberägyptischen Version die verstorbenen Schöpfergötter von Edfu mit der *Mr.t* teilen. Da die Kulthandlungen in der Übergabe zweier Bierkrüge bestehen, die Texte mehrfach die beiden Biergöttinnen nennen und ein vermutlich der *Mr.t* zuzuschreibendes Harfenlied[62] des Mammisi gleichfalls *Mnq.t* und *Tnmj.t* erwähnt, darf auf eine Wesensverwandschaft zwischen *Mr.t* und *Mnq.t* geschlossen werden. *Mnq.t* scheint im Gau von *Km-wr* in gr.-röm.Zt. besondere Verehrung genossen zu haben[63]. Denn neben den beiden Edfu-Texten wird sie in einer ebenfalls aus der Zeit Ptolemaios' VIII. stammenden Inschrift der Vorhalle von Philae[64] mit dem Athribites und *Ḥ3p-jwtjw*[65] verbunden. Die königliche Randzeile beim Bieropfer an Isis und Horus lautet: »(Es lebe) der gute Gott ..., indem er das Korn wachsen läßt und den göttlichen Ausfluß sammelt (*s3q*) ... Er ist wie Horus, der Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*«.

Obwohl *Mr.t* jeweils die einzige Gottheit der Szene ist und sie in einer den großen Göttern angeglichenen Haltung wiedergegeben wird, weist man im Spruch auf ihre dem Hauptgott des Tempels untergeordnete Stellung hin. Sie empfängt als Ressortgottheit und Klagefrau (*Ḫrsk.t*) Opfer, wird in die Osiris-Riten einbezogen und kulttopographisch eingeordnet. Die »lokale« Dimension wird durch die Epitheta der oberägyptischen Version *ḥrj-jb Bḥd.t* und *ḫnt Wṯz.t-Ḥrw* bzw. der unterägyptischen *ḫnt Js.t-wr.t* und *m Bḥd.t n.t Rᶜ* ausgedrückt, die auf einen Gastkult in Edfu hindeuten. Die Epitheta der Königs hingegen »Falke der Goldenen in *Ḥ3p-jwtjw*, Sohn der *Tnmj.t*, der den geheimen Raum sieht« und »der die Gottesdinge ergreift im Gau von *Km-wr*« bzw. »Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*« bekunden, daß der *Mr.t*-Gastkult in Edfu vom Athribites und einem dort gelegenen Osirisheiligtum beeinflußt ist[66]. Die Erwähnung des »geheimen Raums« der Osirismysterien, die Anspielung auf Seth, auf die *Ḫrsk.t* und auf »den, dessen Glieder (wieder) vereinigt sind«, machen eine Verbindung zum dortigen Osiris-Kult sicher, der dann idealiter im Edfu-Tempel vollzogen wurde[67]. Da zwar in der geographischen Liste der

---

[62] Chassinat, Mammisi d'Edfou, 199, 5 f.

[63] In dem von P. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, gesammelten Material kommen jedoch die *Mr.t* und *Mnq.t* nicht vor, lediglich die beiden mit »Maat« determinierten Göttinnen *Mnḫ.t-št3.t* und *Mnḫ.t-ḥb*, a.a.O., 85. 122 (37). 127 (v), zwei Ressortgottheiten für Stoffe, die für Osiris-*Km-wr* »auf der Bahre« agieren.

[64] Philae Photo 1272 (Microfiche); Wb-Beleg-Zettel 3339, Südwand des Westteils.

[65] Im Spruch des Königs erwähnt.

[66] Die »rite spécifique« von Athribis war jedoch nicht das Bieropfer, sondern das »Knüpfen des Kranzes der Rechtfertigung«, s. Vernus, a.a.O., 405 f.; ders., in: LÄ I, 520; Derchain, in: CdE 30, 1940, 243 ff.

[67] Vgl. dazu die von D. Kurth herausgearbeitete »theologische Vereinigung Ägyptens« im Pronaos des Edfu-Tempels, der als Empfangshalle für jene Gottheiten diente, die man

Naos-Außenwand[68] für dem Athribites ein Gott *Mrtj* bezeugt ist, es sich aber bei jenem um den Gott der »Himmelsaugen« und nicht um Osiris-*Mrtj* handelt, lassen sich die *Mr.t*-Göttinnen nicht wie auf dem Louvre-Naos D 29 des Amasis Osiris-*Mrtj* zuordnen, sondern müssen zu einer anderen Osiris-Form gehören. In Frage kommen der auch in Sais und im Fajum belegte Osiris-*Jtj*[69], aber auch Osiris-*Ḫntj-Ḫtj*, jedoch geben die von Vernus gesammelten Quellen keinen Hinweis auf einen Gastkult der *Mr.t*-Göttinnen. Möglicherweise hat man lediglich in der Theologie der Zeit Ptolemaios' VIII. einen Ausgleich zwischen dem im Athribites verehrten Hauptgott Horus *Ḫntj-Ḫtj* bzw. Osiris *Ḫntj-Ḫtj*[70], der den Aspekt einer Tag- und Nachtsonne besitzt, und Horus von Edfu samt seinen Mitgöttern herzustellen versucht. Die Priester des Edfu-Tempels hätten dann eine »neue« Theologie geschaffen und diese mit Details ausgeschmückt, ohne daß jemals eine Wesens- und Funktionsverwandtschaft zwischen *Mnq.t* und *Mr.t* oder gar ein realer Kult einer der beiden Göttinnen im Athribites existiert hätte.

Schwierigkeiten bereitet die Interpretation der beiden göttlichen Randzeilen. Die Aussage über die *wsr(/j).w-ḥ3.t*-Götter, die Schöpfergötter von Edfu, die die *Mr.t* herbeisehnen und über deren Anblick sie sich freuen, deutet auf der Ostseite auf ihre seit dem NR belegte Funktion als Adorantin bei Sonnenaufgang hin: Die neun Urgötter stimmen mit der *Mr.t* in den Jubel über das Erscheinen (*bz*) des Ba ein. Auf der Westwand wird wie üblich auf die Nachtphase des Sonnenlaufes angespielt[71]. Das »westliche Tor« wird das der westlichen Achet sein, hinter dem die Sonne abends verschwindet. *Mr.t* hat wie Nephthys »die unterägyptische *Mr.t* in Edfu, auf deren Stimme hin der Gott kommt,«[72] die Rolle der Klagefrau in der nächtlichen Osiris-Phase übernommen, d.h., beide verklären Osiris und tragen zu dessen Wiederbelebung bei.

Neben der kosmischen Deutung könnten die beiden Szenen auch einen realen, im Tempelkult topographisch verankerten Sinn haben, da sich in der Umfassungsmauer ein östliches und ein westliches Tor befinden,

---

in Edfu als Exponenten jeder einzelnen Provinz des religiös gegliederten Landes betrachtete, s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 1983, 355.

[68] Edfou IV, 29,11; Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 233 (Doc. 196). 235 (Beischrift zum Kanal).

[69] Vernus, a.a.O., 471 f.

[70] Vernus, a.a.O., 419-426. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Horus-*Ḫntj-Ḫtj* und Horus-*Mrtj*, dem Herrn von Pharbaithos, s. a.a.O., 406 f.

[71] Das Überreichen der *mʿnḏ.t*-Barke geht der Szene voraus, s. S. 188 ff.

[72] Edfou I, 170,3; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 42; s. S. 248; auf der gegenüberliegenden Nordwand sind die Urgötter (»Neunheit, Kinder des Atum«) dargestellt, s. Edfou I, 173,3-174,7; s. Cauville, a.a.O., 54 ff. (Doc. 36).

deren Architrave *Mr.t*-Darstellungen tragen[73]. Auf der westlichen (Innen-)Seite des im Osten gelegenen Tores der Nord-Ost-Passage[74] begrüßt eine »oberägyptische *Mr.t*« den heraneilenden König mit den Worten:

»Komm (zweimal) und bring zum Goldhaus!«

Der Spruch wird eindeutig osirianisch interpretiert:

Eilig herankommen. Worte zu sprechen:
»Ich laufe eilig bis zu den Enden der Welt
und schreite weit aus zusammen mit Apis.
Wir durchforschen die Stätten und
und suchen die Dinge (Glieder) unseres Vaters,
der jubelt über ...
Wir fügen zusammen seinen Leib als Ersten des 'Hohen Sitzes' (*Js.t-wr.t*)
und suchen ... in den [Gauen].«

Auf der östlichen (Innen-)Seite des im Westen gelegenen Tores, dessen Darstellung und Inschriften stark zerstört sind, eilt der König im Vasenlauf zu denselben Göttern und wird von einer »unterägyptischen *Mr.t*« mit denselben Worten begrüßt; wobei im Spruch des Königs sogar von der »Neunheit« wie in der unterägyptischen Version der *Mr.t*-Szenen die Rede ist[75]:

»Ich gelange zu deinem Ka
und laufe umher für ihn vor deinem Angesicht.
Ergreife dir die *qbḥ*-Vasen, die vom Nun überfließen,
erfreue ...
... zu deiner Neunheit.«

Zwar wendet sich *Mr.t* auf den Architrav-Darstellungen nicht an den Gott, sondern an den König, aber der Inhalt ihrer Rede wie der Szene bezieht sich letzten Endes auf das Zusammenfügen der Osirisglieder und die Vereinigung Ägyptens durch den Osiris-Nil. Man könnte also daraus den Schluß ziehen, daß *Mr.t* mit ihrer Rede den Gott »zufriedenstellt« und das gleichlautende *Mr.t*-Epitheton der unterägyptischen Version darauf beziehen[76].

Die beiden *Mr.t*-Opfer-Szenen aus Edfu, auf denen die Göttin dem äußeren Anschein nach wie ein Vollgottheit behandelt wird, veranschaulichen somit den Endpunkt eines Prozesses, dem ein großer Teil der klei-

---

[73] Edfou V, 393,14 ff.; X, Tf. 144; XIII, Tf. 489; PM VI, 128 (54); Edfou V, 345; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484; PM VI, 127 (52); s. S. 53. Die Wände enthalten jeweils eine »Monographie« Denderas.

[74] Edfou V, 393, 14-18; vor Horus, Hathor, Harsomtus und Ihi.

[75] Edfou V, 345.

[76] Edfou IV, 106,7: *ḥr sḥtp nṯr m mdw=s.*

neren Götter unterworfen war. Sie geraten in den Sog einiger weniger großen Gottesvorstellungen, im Falle der *Mr.t* vor allem den des Osiris-Kreises. Obwohl *Mr.t* durch Überweisung von Opfergaben und topographischer Verankerung im Tempel die Bedingungen der kultischen Dimension erfüllt, ist sie dem Hauptgott des Tempels völlig untergeordnet und trägt durch ihre spezifischen Gaben lediglich zur größeren Machtfülle der höchsten und universalen Gottheit bei.

TEXTANHANG

Sargtexte Sp. 439-448, 450 (CT V, 292-317, 319)

Die Sargtextsprüche 439-450 stellen ein durch Spruch 449 unterbrochenes Textkorpus dar, das E. Drioton unter dem Namen »Le mythe des 'amies' de Re« bekannt gemacht hat[1]. Es stellt jedoch kein fortlaufend geschriebenes »Buch« dar, sondern eine durch einzelne »Versatzstücke« (»Varianten«[2], »Texteme«[3]) formal und inhaltlich verbundene Gruppe von Sprüchen. Darüber hinaus sind nach dem Index von Lesko[4] folgende Sequenzen von Sprüchen belegt: Auf B2Bo folgen 439 und 440; auf B1Bo ist die Folge 441-442-443 a-444 bezeugt; ähnlich ist die Anordnung auf S14C: 441-442 a-443 a-444-442 b-443 b und auf S2C: 442 a-443 a-444 a; 444 b-443 b-444 b. Die Anordnung auf M22C: 441-443-445 nimmt einen weiteren Spruch (445) in die Sequenz auf. Die Anordnung auf B4C: 443 a-447-443 b fügt Sp. 447 hinzu. Sp. 446 ist lediglich auf B3Bo im Anschluß an 448 überliefert. Sp. 447, der nur auf B4C überliefert ist, ist zwischen 443 a und 443 b eingeschoben. Der nur auf B2L erhaltene Sp. 450 ist formal nicht anzuschließen; er wurde wegen der Ähnlichkeit der »Varianten« von de Buck in das Korpus eingefügt[5].

Auf eine textkritische und stilistische Analyse der Sprüche wurde in diesem Zusammenhang verzichtet; Einzelbeobachtungen finden sich jedoch im Kommentar. Da das Hauptanliegen des Buches inhaltliche Aussagen sind, wurde versucht, durch drei Merkmallisten (I. Qualitäten des Toten: Selbstvorstellungsformeln; II. *mr*[*r*]*w.tj*-Prädikate, Anreden des

---

[1] In: BiOr 12, 1955, 62-66; zum Nachleben im Volksglauben arabischer Zeit s. das Zitat aus M. Gaston Wiet, L'Egypte de Mutardi, fils du Gaphiphe, Introduction, traduction et notes, Paris 1953, 64 f., 86; Guglielmi, *Mr.tj*, ägyptische Vorläufer der Sirenen?, in: Acts, First International Congress of Egyptology, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, 1979, 255 ff.; s. jetzt P. Barguet, Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Paris 1986, 333-338.

[2] So S. Schott, Untersuchungen zur Schriftgeschichte der Pyramidentexte, Dissertation Heidelberg 1926, 23 ff. § 11.

[3] Als Texteme bezeichnet H. Buchberger in seiner demnächst erscheinenden Tübinger Dissertation »Sargtextstudien I. Semantik der Transformation« Textbausteine, die folgende Merkmale aufweisen: 1. Rekurrenz (z.T. bereits in den PT belegt); 2. eine begrenzte Menge von Sätzen, wobei sich meist eine definierte Folge von Versen ergibt; 3. eine einheitliche Thematik auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur (,wobei die einzelnen Positionen paradigmatisch unterschiedlich besetzt sein können,) und 4. Multifunktionalität auf der Ebene der textuellen Argumentationsstruktur.

[4] Leonard H. Lesko, Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents, Berkeley 1979.

[5] Ihm geht Spruch 621 voraus und folgt Spruch 471.

Toten an die *mr[r[w.tj*: besprochene Eigenschaften; III. Machtmittel und Ausrüstung des Toten) einen den kommunikativen Aussagen zugrundeliegenden möglichen narrativen Ablauf zu rekonstruieren[6].

Spruch 439; CT V, 292
a *r3 n ḫsf rḥtj*
b *jzj m ḥtp Wsjr N pn jzj m ḥtp*
c *ḫbs.tw n=k t3 sqr.tw n=k wdn.t*
d *jr.tw n=k jḫ.t ḫ3wj m Ḫm*
e *dbn=k jnb(?) ḥnᶜ ḥnw*
f *ḥmsj=k ᶜḥ r-gs rsj jnb=f*
g *hrw sḏm mdw*
h *jᶜ ṯw m š3 3ḫ.tjw m mw ḥpw jmj.w wsḫ.t*
i *jnj.n=j n=k jr.t tw n.t Ḥrw*
j *wšb=k jm=s mj wšb Ḥrw jm=s*

Titel: a Spruch zum Abwehren der beiden Genossinnen[a].

I: b Zieh hin in Frieden, oh Osiris N,
zieh hin in Frieden[b]!
c Dir hackt man die Erde auf, dir weiht man ein Opfer,
d dir macht man ein Abendopfer in Letopolis[c].

II: e Du kannst die Mauer(?) zusammen mit der *Ḥnw*-Barke umschreiten
f und den Palast bewohnen neben dem, »der südlich seiner Mauer ist« (Ptah)
g am Tage des Verhörens[d].

III: h Wasche dich im Sumpfgebiet der Überschwemmung(?, oder: des Horizontes),
im Wasser des Hapi innerhalb des Hofes[e].
i Ich habe dir dieses Auge des Horus gebracht,
j damit du dich von ihm nährst, wie Horus sich von ihm nährt[f].

---

[6] S. dazu ausführlich S. 153 f.; die Anregung zu den Merkmallisten verdanke ich der Lektüre von Claude Lévi-Strauss, Die Struktur der Mythen, in: Strukturale Anthropologie, 1967, 239 ff. Formal beginnt die Merkmalliste I bei den in der Ich-Form abgefaßten Verklärungen mit *jnk* (bei der Er-Form entsprechend mit *Wsjr* N *pn/tn*); die Merkmalliste II zerfällt in zwei Gruppen: Partizipien, mit denen der Tote die Prädikate der *mr(r)w.tj* beschreibt, und Imperative u.ä. in direkter Anrede. Die Merkmalliste III weist vorwiegend *jw*-Sätze auf.

a Übersetzung: Gaballa/Kitchen, in: Or 38, 1969, 25 f. und Faulkner, Ancient Egyptian Coffin Texts II, 76. Varr. B2Bo, B4C haben nur *ḫsf rḫ.tj*. B2Bo hat *rḫ.tj* mit zwei Insekten determiniert, sicher nicht mit Säugetieren, wie Derchain, in: CdE 30, 1955, 303 annimmt; bei *rrj* (CT V, 293 a) »Schweinen« sieht das Determinativ etwas anders aus; s.a. Allen, in: JNES 14, 1955, 280 f. Vielleicht handelt es sich um leichtbewegliche Insekten, die den Vögeln ähnlich, eine Art Musik vollführen; vgl. dazu die Vorstellung der Griechen, bei denen Bienen ebenfalls »singen«, s. W. F. Otto, Die Musen oder der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 72. Vgl. auch die Determinative bei *kt.t* »Laus« (CT V, 281 b).

b B2Bo hat lediglich *jzj m ḥtp*. Da der Spruch streng parallel aufgebaut ist, ist die Lesung S2C zu bevorzugen. *m ḥtp* »in Frieden« heißt dem Kontext nach »unbesorgt«: »Geh unbesorgt (,denn für dich werden die und die Riten vollzogen).«

c c und d bilden ein Gedankenverspaar, wobei c eine »two-element-line« darstellt. Erdhacken und *sqr-wdn.t* werden in Pyr. 817. 978. 1120. 1138. 1394 zusammen genannt, zumeist im Kontext von Himmelfahrt-Sprüchen, in Pyr. 978 c-e in negativer Formulierung auch mit der Abend- und Morgenmahlzeit:

»Jeder Geist, jeder Gott, der seinen Arm dem N in den Weg strecken wird ...
ihm soll die Erde nicht gehackt werden, ihm soll das Opfer nicht gebrochen werden.
Nicht soll er überfahren zu der Abendmahlzeit (*jḫ.t ḫ3wj*) in Heliopolis;
nicht soll er überfahren zu der Morgenmahlzeit (*jḫ.t nhp*) in Heliopolis.«

jḫ.t ḫ3wj wird häufig mit dem Heliopolis gegenüberliegenden Letopolis (Ostufer) verbunden, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1971, 199; Tb 18 (3). Möglicherweise hat »Abendmahlzeit« eine prägnante »sakramentale« Bedeutung im Sinne eines Abschiedsmahls. Goedicke, in: MDAIK 21, 1966, 6, hält *Ḫm* nicht für eine Bezeichnung für Letopolis, sondern für die der königlichen Begräbnisstätte.

d e, f, g bilden einen Gedankenvers. Das Zeichen ist nicht mit dem in f benutzten *jnb*-Logogramm identisch, es könnte u.U. auch *ḥw.t ˁ3.t* »Palast« gemeint sein. *Ḥnw* mit Gottesdeterminativ ist als Personifikation der *ḥnw*-Barke aufzufassen. Faulkner, a.a.O., übersetzt *ḥmsj* ebenfalls transitiv: »You shall go round the wall with *Ḥnw*, you shall occupy the castle beside Him who is South of his Wall...«; es könnte aber auch ein *m* (»sitzen in«) ausgefallen sein.

e h bildet wohl ein Gedankenverspaar, leider ist das Ende der Zeile zerstört (S2C) bzw. nicht sicher (B2Bo); möglicherweise ist ein Imperativ (»reinige dich« o.ä.) ausgefallen. *š3 3ḫ.tjw* »Sumpfland der *3ḫ.tjw*« ist so wohl kaum richtig, vielleicht in »Sumpfland der Überschwemmungsjahreszeit (*3ḫ.t*)« oder »... des Horizontes« zu verbessern; Faulkner, a.a.O., übersetzt: »Wash yourself in the swamp-waters of the inundation and in the waters of the Nile«. *ḥpw* wird wie *3ḫ.tjw* als Plural wiedergegeben; es ist nicht sicher, ob damit wirklich *mw ḥˁpj* »das Wasser der Nilüberschwemmung« oder ein mit dem *šj Ḥpw* »Apis-See«, CT VI, 231 r (vgl. 236 o und Pyr. 279 d, dort richtiger: Horussohn Hapi) zu identifizierendes Gewässer gemeint ist. Gaballa/Kitchen übersetzen: »in the water of the *Ḥpw* within the Broad Halls(?)«. Möglicherweise ist mit diesem Gewässer ein der Reinigung dienender See innerhalb des Tempelhofes gemeint.

f i und j bilden ein Gedankenverspaar. *wšb* mit *m* ist nicht mit »beantworten« (so Gaballa/Kitchen) zu übersetzen, sondern mit »sich nähren«, s. Wb I, 371,3-4.

Der Text ist in vier Teile gegliedert: den Titel (a) und zwei aus dem offenkundig königlichen Begräbnisritual stammenden Sprüchen, die von einem Priester rezitiert wurden (b-g), und einen vierten Teil mit einer Aufforderung, die auf eine Reinigungszeremonie und ein Opfer anspielt. Es spricht lediglich der Priester zum Toten. Im Unterschied zu den folgenden Sprüchen handelt es sich also um einen Monolog. Die gewünschten Aktivitäten des Toten sind das Umziehen der Mauern mit der Sokarbarke in Memphis, die Anwesenheit am Gerichtstag in der Nähe des Ptah, die Reinigung in einem Tempelsee(?) und die Ernährung durch eine Opfergabe. Vollzogen wird ihm der Erdhackritus, das *wdn.t*-Opfer und das Abendopfer in Letopolis.

Wenn auch der Name *mrw.tj* in Sp. 439 nicht vorkommt, so sind die im Titel genannten *rḥ.tj* mit den *mrw.tj* der anschließenden Sprüche ohne Zweifel identisch, da diese im Mythos selbst (CT V, 303 a. 307 a. 317 g. 319 i; vgl. 183 b[7]) als »Genossinnen« (*rḥ.tj*) oder als »zusammengehörige Genossinnen« (*rḥ.tj snsn.tj*) bezeichnet und im Tb-Kp. 37 (»Spruch zum Abwehren der *mr.tj*«) mit »Heil euch, ihr beiden zusammengehörigen Genossinnen, ihr *mr.tj*!« begrüßt werden. Anders verhält es sich mit den Teilen I-III, bei denen die Verbindung zu den *mrw.tj* nicht ohne Spekulation herzustellen ist[8]. Möglicherweise bildet die in Sp. 444 (313 d) erwähnte Huldigung für den Toten als *Ḫntj Ḫm* »Ersten von Letopolis«[9] durch die Erste Körperschaft (von Heliopolis) das Verbindungsglied zu den folgenden Sprüchen. Sie wären dann in die Mythen um den Horus von Letopolis und *Mḫntj-jrtj* eingebettet. Vielleicht hat aber der Inhalt der eigentlichen Spruchteile (II-IV) keine unmittelbare Beziehung zum Titel, sondern beschreibt nur die gewünschte rituelle Ausrüstung und Reinheit des Toten, die ihn vor den Nachstellungen der *mrw.tj* bewahren soll.

Daß Insekten die Seele einfangen können, ist eine Vorstellung, die dem Ägypter nicht fremd ist, jedoch einer »vorklassischen« Schicht angehört. Locus classicus dafür ist die Szene 10 des Mundöffnungsrituals[10], in der

[7] Vermutlich ist auch CT V, 182 c zu *rḥ.tj* zu ergänzen; s. D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113. Zu *rḥ.tj* als Bezeichnung zweier zusammengehöriger Göttinnen s. Fairman, in: ASAE 44, 1944, 263 ff.

[8] Gaballa/Kitchen, in: Or 38, 1969, 26, Anm. 1 halten *rḥ.tj* für eine Bezeichnung der Isis und Nephthys oder der im Tb 37 genannten *mr.tj*-Schlangen.

[9] Drioton, in: BiOr 12, 1955, 62. Zu der seit dem NR bezeugten Vorstellung von den *Mr.t*-Göttinnen als Augen des Sonnengottes und zu ihrer seit dem MR belegten Funktion als Harfenspielerinnen würden die Wesenszüge des Horus von Letopolis vorzüglich passen; zum Herrn der Himmelsaugen s. Junker, Der sehende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 16 ff., zum Gott der Blinden und Harfner, a.a.O., 36 f. Eine Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.tj* scheint mir im MR unwahrscheinlich; möglich ist hingegen, daß man die *mr(r)w.tj* mit dem Verschwinden der Himmelsaugen (Sonne und Mond) in Zusammenhang gebracht hat.

[10] Otto, MÖR II, 55 ff.

ein Insekt (Käfer, Spinne?) namens *sḫt.t-ḥr* »Gesichtsfängerin« ausgesandt wird, um die Seele des Vaters (d.h. die zu beseelende Statue) einzufangen, die der *sm*-Priester im Schlaf (Traum?) gesehen hat. Als Mittel zur Himmelfahrt dient in CT IV, 52 f ein *jb3j.t* genanntes Tier, nach dem CT-Determinativ ein Vogel, nach dem des Nachfolge-Spruches im Tb 76 (ed. Naville) ein Insekt. Barguet, Livre des Morts, 113, erwägt, ob es sich nicht um die Gottesanbeterin (mantis religiosa) handeln könnte[11]. In CT Sp. 301 gilt das *jb3j.t*-Tier als Wegbegleiterin des Toten und steht ihm hilfreich zur Seite: »Ich bin am Haus der Sängerin (*šmꜥt.t*, Var. und Tb 76 zu 'des Königs' umgedeutet) vorbeigegangen. Es war ein *jb3j.t*-Tier, das dich zu mir gebracht hat. Gegrüßt seist du, Himmelsflieger«[12]. Wahrscheinlich ist auch der in »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« XX, 24, unter den »Vögeln des Re« genannte *j(3)bjj*-Vogel mit dem Tier der CT identisch[13]. Möglicherweise ist der Titel von der praktischen Erfahrung beeinflußt, daß manche Insekten, wie z.B. das *ꜥpš3j.t*-Tier, die Leiche auffressen[14], oder, wie die Fliegen, Krankheiten übertragen[15].

Spruch 440, CT V, 293-296

293 a *ḫsf mr[w].t[j]*
b *jnk Rꜥw sḏ3.w r ḏ.t*
c *jnk Jtmw 3ḫ r 3ḫ.w*
d *jnk nb nḥḥ jqr jqr.w*
e *jnk nb mrw.tj jp.twj smr.tj n.tj Rꜥw*
294 a *nḥm.tj ḫndw Ḫprr m-ꜥ=f r-gs nb ḏ.t*
b *(jnk) 3ḫ wꜥjw Zp3-Ḥrw*
c *j Tbtb Jsṯṯ.t*
e *smr.tj jptw.tj šps.wt n.t Rꜥw sḏ3.t Rꜥw*

---

[11] Zur Verbreitung der Mantis in der afrikanischen Mythologie s. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, 9. 18 f., 124 und 178 f.; Jelgersma, The Ancient Egyptians and the Bushmen, in: JEOL 23, 1973-74, 365 ff.; Störk, in: LÄ III, 1184. Vermutlich beruht die Identifizierung der »Gottesanbeterin« lediglich auf der Etymologie von *jb3j.t* »Tänzerin«, d.h. auf ihren erhobenen Vorderbeinen. Die ebenfalls zur Ordnung der Geradflügler gehörenden Heuschrecken sind als Seelentiere in Ägypten belegt; s. Keimer, in: ASAE 33, 1933, 107 ff.; vgl. ders., in: ASAE 32, 1932, Tf. 11.

[12] Ein gleichlautendes Versatzstück (»Textem«) findet sich in Spruch 309, CT IV, 65 d, e; Tb (Hornung) 104 und Spruch 639, CT VI, 260 k, l.

[13] Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 81 mit Anm. 386.

[14] S. Keimer, in: ASAE 33, 1933, 114 ff., 177 (»Nähre dich nicht von meinen Gliedern!«, Londoner medizinischer Papyrus).

[15] Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 99 ff.

295 a *dbḥ=ṯnj n=ṯn 3w.t-jb=ṯnj n=ṯn*
b *j mrw.tj jptw.tj n.tj Rꜥw*
c *ḫsf.tj nṯr ḥr js.t=f*
d *ḫwj.tw k3.w=j m-ꜥ 3hd*
e *3w.t-jb=ṯnj n=ṯnj*
f *jw wdy dm.t Nḫb.t m ḏr.t=j r=ṯn*
296 a *jw jr.tj=j m zš n [zš?]n.w*
b *jw jb=j m mk sw ḏs=f*
c *wꜥjw ḥrj-jb ꜥwꜥ(.w)*
d *jnk wꜥb ḫmy*
e *jw wnm.n=j qnj*
f *jw sšn.n=j sbḫ.t*

Titel: 293 a Abwehren der *mrw.tj*[a].

I: b Ich bin Re, der in Ewigkeit Wohlbehaltene[b];
c ich bin Atum, der verklärter ist als die Verklärten[c].
d Ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, der Fähigste der Fähigen[d];
e ich bin der Herr jener beiden *mrw.tj*, der beiden »Freundinnen« des Re[e],
294 a die fortnehmen den Thron des Cheper von ihm zum Herrn der *ḏ.t*-Ewigkeit[f].
b (Ich bin) ein einzigartiger Ach, ein Zepa-Horus[g].

II a: c Oh *Tbtb*, oh *Jstt.t*[h],
e ihr beiden »Freundinnen« und »Edeldamen« des Re, die ihr Re wohlbehalten sein lasset[i]!
295 a Eure Forderung gehört (behaltet für) euch, eure Freude gehört (behaltet für) euch[j]!

II b: b Ihr beiden *mrw.tj* des Re,
c die ihr den Gott auf seinem Sitz fernhaltet[k]!
d Meine Ka-Kräfte sollen vor dem Schwachen (oder: der Schwäche) beschützt werden,
e eure Freude gehört euch[l]!

III a: f Das Messer der Nechbet ist in meiner Hand gegen euch gerichtet[m].
296 a Meine Augen wenden sich ab (?) wegen der [Lotus?-]Pflanzen[n].
b Mein Herz schützt sich selbst,
c allein inmitten der *ꜥwꜥ*-Vögel[o].

III b: d Ich bin der Reine, der »Zerstörende«[p].
e Ich habe den *qnj*-Latz gegessen[q]
f und das Tor eingerissen[r].

[a] Übersetzung: Faulkner, a.a.O., 77 f. Bei B2Bo schließt der Spruch direkt ohne Titel an Sp. 439 an. B12C hat »Spruch zum Abwehren der Schweine (*rrj*)«, wohl fehlerhaft für *mrw.tj*. Nach Zandee, Death as an Enemy, 195, sind *rrj* als dem Toten feindliche Wesen nur durch 293 a bekannt.

[b] Der Spruch — ohne Titel — läßt sich in drei Teile gliedern: Teil I enthält die mit *jnk* eingeleiteten Selbstvorstellungsformeln des Toten (293 a-294 b), Teil II a. b die jeweils mit einer Anrede beginnenden Forderungen an die *mrw.tj* (294 c-295 a, 295 b-e) und Teil III die *jw*-Sätze aufweisende Schilderung der Machtmittel und Ausstattung des Toten (295 f-296 f). *sḏ3.w*, Part. Pass., wird mit »wohl bewahren« zu übersetzen sein, nicht mit dem gewöhnlich mit »Beinen« determinierten »überfahren«, obwohl 315 l. m und 314 b. c (ergänzt) *sḏ3.tj* neben *sqd.tj* »Ruderinnen« vorkommt. Der Gedanke, daß der Sonnengott von seinem Gefolge »in Frieden bewahrt wird (*swḏ3*)«, wird in den Sonnenhymnen des NR ausgesprochen; s. Assmann, Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 225, Text 163,54. S1C: *sḏ3 wj* ist verderbt. Das »Wohlbehaltenseinlassen« bewirken nach 294 e die *mrw.tj*.

[c] Einige Var.: *3ḫw n 3ḫ.w* oder *3ḫw 3ḫ*, wohl verderbt, *3ḫ n 3ḫw* bei B6C »der Verklärte der Verklärten«.

[d] In der Identifikationsformel erhebt der Tote den Anspruch, *nb nḥḥ*, ewiger Sonnengott, zu sein. Die *nḥḥ*-Zeit, die sich in den Zyklen des sich ständig Wandelnden manifestiert, ist Re, dem Tag und dem Morgen zugeordnet, während *ḏ.t* zu Osiris, der Nacht und dem Gestern gehört, s. Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, AHAW 1975, 1. Abh., 35. 42 ff.; s. auch 301 c, 312 d (*jtj.n=j ḫ*ᶜ*w R*ᶜ*w nb nḥḥ*).

[e] Zum Hofrangtitel *smr* und *smr.t* s. Helck, Beamtentitel, 24 f.; s. S. 154. S1C determiniert *mrw.tj* mit dem »schlechten Paket«, als wäre es von *mr*, *mj* »Exkrement« abgeleitet; s. dazu 319 a, wo die Entstehung der *mrw.tj* aus den *š3.w*-Exkrementen(?) beschrieben wird. Zu den seltenen Dualformen des Demonstrativ-Pronomens: *jp.twj*, *jptw.tj*, *jp.tj* s. Edel, Aäg.G. § 182-184, Nachtrag.

[f] Hier wie in 298 a (»die wegziehen [*jtḥ.tj*] den *ḫndw*-Thron des *Ḫpr* zum Herrn der Ewigkeit«), vgl. auch 295 c, wird auf einen sonst unbekannten Mythos angespielt, nach dem sich die *mrw.tj* des *Ḫprr*-Thrones bemächtigen, um ihn zum Herrn der *ḏ.t*-Ewigkeit, zu Osiris (Assmann, a.a.O., 25, Anm. 69, 42 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 48) zu bringen. Der *ḫndw*-Thron des *Ḫpr* wird in Sp. 612 »Werden zu Hathor« als Gerichtssitz des Toten beschrieben: »Ich sitze auf dem Thron des *Ḫpr*. Ich richte mit den (als die ?) sieben Utos.«, CT VI, 225 h. i; er ist wohl im östlichen Himmel zu lokalisieren, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 166. Vermutlich »erklärt« der Mythos den Sonnenuntergang durch eine Naturbeobachtung: Die (*mrw.tj*-)Vögel begleiten die Sonne von ihrem Aufgang bis zu ihrem Untergang (Osiris) am Himmel. Da die Sonne abends tiefer steht und die Vögel niedriger fliegen, werden die Vögel beschuldigt, den Sonnenthron wegzunehmen oder wegzuziehen. Die Vorstellung, daß die Vögel Gefährten der Sonne sind, begegnet wieder im Mythos vom Sonnenauge, freilich nicht in ihrem negativen Aspekt, s. Spiegelberg, Der Ägyptische Mythus vom Sonnenauge, 17 (III, 29 f.): »Sie (die Sonne) fliegt jeden Tag zum Himmel mit den

Vögeln. Sie ist täglich in dem Wasser mit den Fischen.« In der »Sonnenlitanei« wird der Sonnengott selbst als »Zugvogel« (*gšj*) bezeichnet, Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, AH 3, 1976, 122 (210); vgl. Hornung/Staehelin, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, 135 f.; *gš* heißt auch der mit Atum verbundene *nwr*-Reiher in CT III, 79 f-g, s. Goelet, in: BES 5, 1985, 50 ff. *r-gs* hat nicht nur die Bedeutung »neben, in Gegenwart von«, sondern bei Verben der Bewegung wie »kommen«, »holen« u.ä. auch den Nebensinn der Richtung »zu«, s. Wb V, 195,11 ff.

g S2C: »Ein *3ḫ* mit einzigartigem Ka (allein an Ka, Urgott?), mit wohlversehenem Gesicht (*ʿpr ḥr*)«. Faulkner, Coffin Texts II, 77, bezieht »the spirit unique of power(?), bearded of face(?)« auf den »Herrn der Ewigkeit«, während mir nach CT V, 303 b einleuchtender scheint, ihn als Qualifikation (*jnk*) des Toten zu betrachten. Zur Schreibung *ḥr* an Stelle von *Ḥrw* vgl. Kaplony, in: OrSu 7, 1958, 60 f. Zu *Zp3-Ḥrw* s. Rössler-Köhler, in: LÄ V, 860; Kaplony, in: MIO 11, 1965, 150, Anm. 65; B. Altenmüller, Synkretismus, 148 f., 244 und 245 s.v. Sepa-Hor. Im *mrw.tj*-Korpus wird er als göttliches Wesen mit geöffneten Augen und offenen Ohren, dem eine Grabhöhle (*qrr.t*) bei den »Vätern« gebaut wurde, beschrieben (CT V, 303 b-304 a). Sein Prozessionsweg von dem Letopolis gegenüberliegenden Heliopolis nach Alt-Kairo wird vermutlich schon in den PT geschildert, s. Leclant, in: CRAIBL 1977, 269-288 (Kol. 40 der Wand, Pepi I.), s. Corteggiani, in: Hommages à la mémoire de S. Sauneron, BdE 81, 1979, 135 mit Anm. 2. Auch von der »Höhle« (*jmḥ.t*) ist bis in gr.-röm.Zt. hinein die Rede, s. Corteggiani, a.a.O., 136. Als erdhausender Dämon wird er mit dem Mythos des heranwachsenden Horus, der die Giftschlange mit seiner Sandale zertreten hat, verknüpft. In PT 244 a, 444 a und 663 a schützt er den Toten vor Schlangen: »Die Uräusschlange (gehört) zum Himmel, der Horus-Sepa in die Erde.«; s. Sethe, Pyr. Übers. I, 221; s. auch CT III, 347 c (S2C) im »Spruch für die Wärterin des Osiris«. Die Schutzfunktion vor Schlangen paßt wiederum zu der im Tb belegten Schlangengestalt der *mr.tj*. Altenmüller, Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, ÄA 24, 1972, 244 f.; 262, hält die *ḏ.t*-Schlange und *Zp3-Ḥrw* für Mythologisierungen von Stricken. Wenn man das in Sp. 339 (292 h) erwähnte *mw ḥʿpj* zu *Pr-Ḥʿpj* (in *Ḫr-ʿḥ3* »Alt-Kairo«) emendieren könnte, bestände eine Verbindung zwischen dem Priesterspruch 439 und den folgenden Selbstvorstellungen des Toten in Sp. 440 ff.

h B6C: *Tṯ.t* ist vermutlich eine Verschreibung von *Jsṯṯ.t*, falls nicht das *j*, das über der gespaltenen Kolumne steht, zum Namen gehört und dann *Jṯṯ.t* zu lesen wäre, was wenig wahrscheinlich ist. Zu den Namen s. Drioton, in: BiOr 12, 1955, 63. Auffallend ist die Ähnlichkeit zu dem Seth-Namen *Jsṯ.tj*, CT VI, 252 g. h, dessen Etymologie bisher unerklärt ist und den B. Altenmüller, Synkretismus, 201, als »der zum Wüstenwind (?) gehört« übersetzt.

i Der Vokativ wird hier durch das nachgestellte Demonstrativ-Pronomen *jp.tj*, *jptw.tj* und *jpw.tj* ausgedrückt, s. Edel, Aäg.G. § 1002, vgl. § 191. Zu *šps.t* »Edeldame« s. S. 154 und Drioton, in: BiOr 12, 1955, 62.

j Faulkner, Coffin Texts II, 77, faßt *dbḥ.t=ṯnj* (B6C) als Relativform auf und übersetzt: »You possess what you have requested, you possess your joy.« Der Tote wehrt wohl die Verführungsversuche der *mrw.tj* ab. Mit *3w.t-jb* könnten sexuelle Freuden gemeint sein; s. dazu die eindeutigeren Aussagen in CT V, 298 g-i: »Geht doch, ich liebe (will) (euch) nicht. Eure Schönheit (Güte?) gehört (behaltet für) euch, eure Häßlichkeit (Schlechtigkeit) gehört (behaltet für) euch!«; s. S. 157 und Drioton, a.a.O., 64. Der 2. Teil des Satzes a wird in e wiederholt.

[k] Drei Särge (B6C, B12C, S1C) haben einen mit *zp 2* verstärkten Imperativ, während B1Y und S2C einen Dual des Partizips (*ḫsf.tj*) bieten. Faulkner, a.a.O., übersetzt *ḫsf* mit »sich nähern« (»approach the god in his throne, that my being may be protected from the Quivering one.«), was der Schreibung nach möglich wäre, aber inhaltlich schlecht zur Bedrohung mit dem Messer (295 f) paßt. Der Gedankengang scheint mir folgender zu sein: Wenn der *ꜣḫ* ihren Verführungskünsten nachgibt, bemächtigen sie sich seines Thrones und stürzen ihn ins Verderben; vgl. CT V, 298 b-c; 308 a-b; 315 i-j.

[l] Drioton, in: BiOr 12, 1955, 64, Anm. 10, bezieht den Satzteil wie den vorhergehenden auf die *mrw.tj* und faßt trotz fehlender Dualschreibung *ḫwj.t(j)* als Partizip auf: »qui préservez mes forces d'être faibles«. Mir erscheint *sḏm.tw=f* als prospektive Form wahrscheinlicher. Eine Wiederholung findet sich in CT V, 314 f, während CT V, 310 a statt dessen *ḫrp.tj kꜣ.w m ꜣhdw* schreibt. Der nur an diesen Stellen vorkommende Name eines göttlichen Wesens könnte der des Osiris sein, falls der Text in Ordnung ist; vgl. auch Komm. zu 310 a.

[m] S. dazu richtig 310 c: »Mein Messer in meiner Hand ist gegen euch (gerichtet)«; *m ḏr.t=j* ist der Lesung *m ḏr=j* »in meinem Bereich« sicher vorzuziehen, obwohl Var. V, 314 h und 315 o ebenfalls *m ḏr=j* bieten. Yoyotte, in: RdE 14, 1962, 102, und Faulkner, a.a.O., 77, lesen den logographisch geschriebenen Göttinnennamen *Mw.t*, wobei die Stelle einer der ältesten Belege für die in den CT sonst nicht erwähnte Göttin Mut wäre. Wegen des Determinativs der »Kronenschlange« und des gut bezeugten kämpferischen Aspekts der *Nḫb.t* halte ich für eine nur in der Hieroglyphe bekannte Bezeichnung »Geier« und den Namen der *Nḫb.t*; vgl. auch CT VII, 208 l. Der Tote bedroht die *mrw.tj*, demnach muß in CT V, 295 eine ihm feindliche Handlung enthalten sein. Zandee, in: JEOL 24, 1975-76, 45, interpretiert die Stelle in ähnlichem Sinn, hält jedoch die *mrw.tj* für Beschützerinnen des Re und übersetzt: »Das Messer der Mutter wird mir in die Hand gelegt gegen sie.«

[n] *[zš]n.w.* ist nicht sicher, s. de Buck, Anm. 2; nur B6C hat ... *nw* + Pflanzen-Determinativ, die übrigen Varianten sind zum Teil zerstört. Wegen des Wortspiels mit *zš* »vorbeigehen« scheint mit die Lesung *zšn.w* wahrscheinlich, s. auch Drioton, a.a.O., 63. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf die Sumpfpflanzen vor, die den Kopfschmuck der *Mr.tj* bilden. Faulkner, Coffin Texts II, 77, übersetzt: »my eyes are opening(?) ...« und hält damit *zš* für eine Verschreibung von *zš* »öffnen«, das im MR wie *zš* »vorbeigehen« mit determiniert wird.

[o] *ꜥwꜥ*-Vögel kommen in unserem Korpus noch 314 k vor; sie sind in das Wb nicht aufgenommen. Sp. 271 »Werden zu einem *ꜥwꜥ*-Vogel« beschreibt ihn als Vogel, der in der Nähe des Hathor-Sohnes Ihi lebt: »Ich bin als Reiher aufgeflogen, ich bin als *qꜣd*-Vogel gelandet, ich bin einer, der den Entblößten, den Sohn der Hathor, sieht.« Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß man die *ꜥwꜥ* in der Umgebung des Musikgottes Ihi als Sänger betrachtet.

[p] Der Tote will, ähnlich wie 295 f mit dem Messer, den *mrw.tj* seine Macht demonstrieren und bezeichnet sich als *wꜥb ḫmj* (s. auch 299 g und 314 l). *ḫm/ḫmj* »Niederreißender«, »Zerstörer« kommt des öfteren in den CT als Name eines Dämons vor, so im Zweiwegebuch CT VII, 496 e »Der Platz des Zerstörers«; CT VII, 487 c: »Es ist *Jms.tj*, der mich reinigt, wenn die Hand des Zerstörers meiner Macht wütet«, s. L. H. Lesko, The Ancient Egyptian Book of Two Ways, 1972,

38. 32. Auch einer der 42 Richter des Osiris beim Totengericht trägt ihn noch, s. Zandee, Death as an Enemy, 189 f.; im »Spruch für den Honig« der medizinischen Texte (pHearst 14,7-10) kommt die Dämonenklasse der *ḫmj.w* neben derjenigen der *nnj.w* »Müden« vor, s. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978, 47, Nr. 75; nach Wb III, 281,6-9 ist sie erst im NR belegt. Während sich der Tote gewöhnlich vor der Macht des *ḫmj*-Dämons fürchtet, setzt er sich hier wohl ihm gleich, um die *mrw.tj* zu beeindrucken. Ganz sicher ist jedoch die Lesung *ḫmjj* nicht. Faulkner, a.a.O., übersetzt nach der Var. 299 g (*ḫm d̠.t=f*): »I have discarted (my body).« Vielleicht ist *ḫm* »Heiligtum« zu lesen: »Ich bin ein Reiner (*Wꜥb*-Priester) des Heiligtums«.

q Das Bedecken des Toten mit dem *qnj*-Latz schützt ihn vor der Vernichtung, s. Sp. 114 und Sp. 535 (mit fast identischem Text): »Ich bin ein wohlausgestatteter Schu; ich werde nicht zur Schlachtbank (*nm.t*) des Gottes geschleppt, denn ich bin mit dem *qnj*-Latz eingehüllt (*ꜥfn.kw*). Ich werde nicht zur Schlachtbank des Gottes geführt, denn ich bin mit dem *qnj*-Latz eingehüllt.« (CT II, 131 e-132 d; VI, 132 a-c, g-h); s. Zandee, a.a.O., 166. Im Unterschied zu *ꜥfn* »verhüllen« o.ä. ist in CT V, 296 e, 300 c, 311 b und 314 m vom »Essen« (*wnm*) oder »Verschlucken« (*ꜥm*) die Rede. Vermutlich ist der Verzehr des ehemals königlichen Insigniums ein Stärke und Macht verleihender Vorgang und verleiht dem Toten magischen Schutz; er ist dem Essen der Roten und Papyrusfarbenen Krone sowie des Zaubers im Kannibalenspruch vergleichbar, s. auch die Nachschrift des Spruches in den CT VI, 183 e: »Zauber in ihrer Gesamtheit essen«; Pyr. 397. 403; CT VI, 178. 181 e. f. i. j, s. Altenmüller, Bemerkungen zum Kannibalenspruch, in: Gs Otto, 21. 24. 26. 27; vgl. auch das Verschlingen des Sia eines jeden Gottes und Essen des Zaubers in Sp. 469; CT V, 391 g-392 c. Zum *qnj*-Latz als königlichem Würdezeichen s. Baly, in: JEA 16, 1930, 178; der realen Handlung des Überreichens des *qnj*-Latzes im Ritual entspricht in der Götterwelt das Ereignis des »Umarmens« (*qnj*), s. das oft behandelte Beispiel aus Sethe, Dramatische Texte, 211 f.; Otto, MÖR II, 60; Assmann, in: GM 25, 1977, 16 f. Drioton, a.a.O., 64, nimmt an, daß damit lediglich auf die einfachen Verhältnisse des Sandgrabes angespielt wird, in dem der Tote von einer Matte umhüllt wird.

r Das Einreißen des Tores (s. auch 300 d, 311 c, 314 n) könnte im Sinne von Drioton interpretiert werden; der Tote reißt das Tor seiner Grabhöhle ein, wenn seine Beweglichkeit wiederhergestellt ist, s. auch Tb 44 »Spruch, um nicht ein zweites Mal zu sterben. Meine Höhle ist geöffnet, meine Höhle ist geöffnet.« In der Grabhöhle bleiben bedeutet Vernichtung.

Im Gegensatz zu Sp. 439 spricht hier der Tote selbst. Die Worte des Spruches verschaffen ihm die Macht, sich gegen die *mrw.tj* zu verteidigen und damit die Tore und Hindernisse in der Unterwelt zu passieren. Der Tote identifiziert sich am Anfang des Spruches (293 b-e) mit dem ewigen Sonnengott (Re und Atum), der über die *mrw.tj* gebietet. Sie besitzen die Fähigkeit, den Thron der Morgensonne (*Ḫprr*) Osiris zu übergeben. 294 c ff. wendet sich der Tote direkt an die *mrw.tj* und versucht, sich ihrer Verführungskünste zu erwehren, da sie die Fähigkeit besitzen, einen Gott von seinem Sitz vertreiben zu können (295 d), wobei bei diesem wie beim folgenden Passus unsicher bleibt, ob damit etwas Schädliches oder Ange-

nehmes für den Toten gemeint ist. Da sich eine unverhüllte Drohung anschließt, erscheint es sinnvoll, sie als etwas Nachteiliges zu betrachten. Dafür spricht auch, daß das Wegziehen des Thrones nach anderen Stellen Osiris zugute kommt, von dem er sich sonst distanziert. Der Tote scheint ihre verlockende Erscheinung (Kopfputz? oder Pflanzen in der Hand wie auf der Vignette V, 162) zu ignorieren (296 a); er hat sich selbst in der Gewalt (296 c), obwohl er unter den *ꜥwꜥ*-Vögeln auf sich selbst gestellt ist. Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf ihren anziehenden Gesang vor. Der *jw*-Sätze enthaltende Schluß des Spruches dient ähnlich wie der Anfang zur Beschreibung der Macht des Toten, jedoch ohne direkte Gleichsetzung mit den Göttern. Er erklärt, daß er ein »Reiner« sei, ihm die Fähigkeit eines *ḫmj*-Dämons eigne, er sich göttlich-königliche Macht mit Hilfe des *qnj*-Latzes einverleibt habe und auch frei beweglich sei.

Spruch 441, CT V, 297-300

297 a *ḫsf mrw.tj jw.t r nḥm bꜣ n zj m-ꜥ=f*
b (*tm jṯjw ḥꜣtj n zj*[*.t*] *m-ꜥ=s*)
c *jnk Ḥḥ jnk Rꜥw nb ꜥnḫ*
d *jnk zꜣw n ḏ.t*
e *nb mrw.tj jptw.tj*
f *jny.t kꜣ.w jꜥby.t ꜣḫ.w*
g *rdy.t mrw.t=snj m jb n ꜣḫ.w*
298 a *jtḥ.tj ḫndw Ḫprr r-gs nb ḏ.t*
b *jtḥ.tj ꜣḫ pw snṯ*
c *ẖr=f m ḫns ḥtm(.t)*
d *jzj r=ṯn r=ṯn mrw.tj*
e *špsw.tj Rꜥw*
f *smr.tj n.tj Wsjr*
g *jzj r=ṯn r=ṯn*
h *n mrj.n=j*
i *nfr.t=ṯn n=ṯn bjn.t=ṯn n=ṯn*
299 a *wꜣ.t(?)=ṯn n=ṯn šw.tj=ṯn n=ṯn*
b *jn.n=j bꜣ=j nḥm.n=j ḥkꜣ.w=j*
c *n rdj.n=j ꜣḫw=j*
g *n nt.t jnk js wꜥb ḫm ḏ.t=f*
h *jnk Nnw*
i *jw=j nn=kw*
300 a *jw ḥwj.n=j Stẖ*
b *jw nṯ.n=j sw ḥr wḏb pw n psḏn.tjw*
c *wnm.n=j qnj*
d *sšn.n=j sbḫ.t=j*

e *jw n=j šm.t=j*
f *jw šzp.n=j ḫˁw*

Titel: 297 a Abwehren der *mrw.tj*, die kommen, um den Ba eines Mannes von ihm zu rauben[a],
b (um zu verhindern, daß das Herz einer Frau von ihr weggenommen wird)[b].

I a: c Ich bin Heh, ich bin Re, der Herr des Lebens[c];
d, e ich bin der Balken (oder: der Wohlbehaltene in) der Ewigkeit[d], der Herr jener beiden *mrw.tj*[e],

I b: f die die Ka-Kräfte holen und die Geist-Kräfte sammeln[f],
g die ihre Liebe (oder: die Liebe zu ihnen) in das Herz der Verklärten geben[g],
298 a die den Thron des Cheper zum Herrn der *d̠.t*-Ewigkeit ziehen[h],
b, c die diesen (neu) geschaffenen Ach wegschleppen[i], so daß er in das *ḫns*-Gewässer der Richtstätte fällt[j].

II: d Geht doch nur, ihr beiden *mrw.tj*[k],
e, f ihr Edeldamen des Re, ihr »Freundinnen« des Osiris[l]!
g Geht doch nur[m],
h ich liebe (will) (euch) nicht[n]!
i Eure guten Eigenschaften gehören (behaltet für) euch, eure schlechten Eigenschaften gehören (behaltet für) euch[o]!
299 a Euer Weg(?) gehört euch (ist eure Sache), eure Federn gehören euch (sind eure Sache)[p]!

III a: b So wie ich meinen Ba (weg)gebracht habe,
c so habe ich meine Zaubermacht gerettet[q].
d Nicht kann ich meine Geist-Kraft hergeben[r];
g denn ich bin ein Reiner, einer, der seinen Leib aufgibt[s].

III b: h Ich bin der Nun[t];
i ich habe mich (lebensträchtig) ausgebreitet.
300 a Ich habe den Seth geschlagen;
b ich habe ihn auf jenem Ackerland der *psd̠n.tjw* gefesselt[u].

III c: c Ich habe den Brustlatz gegessen
d und mein Tor eingerissen[v].
e Mir gehört mein Handeln (meine Bewegungen);
f ich habe die Ausrüstung empfangen[w].

[a] S14C und B1Bo enthalten den ausführlichsten Titel der Spruchsammlung, der die existenzgefährdenden Taten der *mrw.tj* schildert: Sie rauben den Ba, ohne den der Leichnam im Jenseits nicht leben kann, s. Zandee, Death as an Enemy, 178. Nur B1Bo hat den Zusatz *m ḫr.t-nṯr* »in der Unterwelt«.

[b] Nur bei B3Bo auf einem Frauensarg; der Titel wird anstelle von a aufgeführt. Zu ähnlichen Spruchtiteln s. Zandee, a.a.O., 180.

[c] Zur engen Verbundenheit von »Ewigkeit« und »Leben«, die auch sonst häufig belegt ist, s. Assmann, LL, 88; ders., Zeit und Ewigkeit, AHAW 1975, Nr. 1, 36.

[d] Zu dieser Metapher, s. Grapow, Bildliche Ausdrücke, 165. Am besten trifft wohl unser Wort »Säule« den Sinn; wahrscheinlich ist der Text aus *wḏ3* (301 c) verderbt.

[e] *mrrw.tj* bei S14C und M22C mit zwei Vögeln determiniert, s. dazu S. 155.

[f] Von 297 f-298 c werden die Eigenschaften und Übeltaten der *mrw.tj* aufgezählt. Voraussetzung für ihr Wirken ist, daß es ihnen gelingt, bei den Toten die Liebe zu ihnen zu erwecken. Sie rauben ihm seine Lebenskraft (*k3.w*) und »sammeln« die Geisterkraft (*3ḫ.w*). In der Var. CT V, 316 l wird noch die »Zaubermacht« (*ḥk3.w*) zugefügt. *jꜥb.t-3ḫ.w(=f)* tragen z.B. auch Isis und Hathor als Beinamen, wenn die der Uräusschlange innewohnende Zaubermacht beschrieben werden soll, s. Münster, Isis, 106 f., s. zu diesem Absatz auch Drioton, a.a.O., 63 f. Zu *jṯj ḥk3.w* und *3ḫ.w* s. CT V, 254 b-c.

[g] S. 307 b, 315 h, M22C: *rdj.tj*, Part. Akt. Perf. fem. Dual; B1Bo: »die sich (beide) geben in die Herzen der Verklärten«.

[h] Zu dieser aus 294 a bekannten Aussage s. S. 280 f. Der Text gibt offenbar eine gewisse Steigerung in der Schilderung der Missetaten der *mrw.tj* wieder. Zum Determinativ bei B1Bo 298 a, b bei *jṯḥ.tj* [hieroglyph] s. die Liste bei Kaplony, Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit, 181, Anm. 264; s. auch 301 e, 307 a, 311 q.

[i] Faulkner, Coffin Texts II, 78, übersetzt mit Hinweis auf CT V, 160 a: »who control(?) this new-formed spirit when he comes into being in the *ḫns*- and *ḥtm*-waters«. *snṯ* wird hier entweder den neugeschaffenen oder den wohlgeschaffenen *3ḫ* bezeichnen, s. Wb IV, 178,10-12.

[j] Die Übersetzung Faulkners scheint wenig sinnvoll. Der Text ist wohl verderbt und *ḫpr=f* nach CT V, 308 b und 315 j in *ḫr=f* zu verbessern: »so daß er fällt in das *ḫns*-Gewässer der *ḥtmj.t*-Richtstätte«, was die totale Vernichtung bedeuten wird, s. Zandee, Death as an Enemy, 169 f.; vgl. dazu CT III, 3 a. b, wo der Tote den *ḫns*-See anredet: »Oh großer *Ḫns*-See, ich will nicht in dich fallen; oh (ihr) Seen der *Ḥtmj.t* (»Zerstörung«, »Zerstörerin«, Var.: *Ḥtmj* »des Zerstörers«), ich will nicht in sie fallen!«. Wenig wahrscheinlich scheint mir, daß mit *ḫns* das »Doppelstier-Tor« gemeint ist wie im Buch vom »Schutz des Hauses«, s. Pyr. 1266 c, 416 a, s. Spiegel, Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide, 462; zu *ḫns* als einem realen Tor in den Kultanlagen, s. Ricke, Bemerkungen zur Baukunst des Alten Reiches II, Beiträge Bf 5, 99 ff. Auch eine Deutung als *ḫns*-Tier, dem phantastischen Wesen und der Stirnschlange des Re (vgl. CT III, 381 a und 400 a), s. Posener, L'Annuaire du Collège de France 65, 1965-66, 342; B. Altenmüller, Synkretismus, 113, ist trotz der Determinierung von 308 b (S2Cb) ausgeschlossen.

[k] *mrrw.tj* wird bei M22C mit »Vogel« und »Pluralstrichen« determiniert. *jzj r=ṯn r=ṯn* wird in 298 f wieder aufgenommen.

[l] Nur an dieser Stelle des Korpus werden die *mrw.tj* als *smr.tj* des Osiris bezeichnet, vermutlich weil sie die Sonne bei deren Untergang in das Nachtreich zu Osiris »ziehen«.

[m] Die auf drei Särgen erhaltene Wiederholung bedeutet wohl eine Verstärkung der Willenserklärung des Toten, nichts mit den *mrw.tj* zu tun haben zu wollen.

[n] Das Objekt von *n mrj.n=j* ist ausgelassen. Vermutlich ist *ṯn* »euch« zu ergänzen. Der Tote möchte wohl nicht seine Manneskraft und mit ihr einen Teil seines Wesens verlieren; vgl. 308 a und 315 i, s. Drioton, a.a.O., 64. Faulkner, a.a.O., übersetzt die Stelle mit: »Go, for I do not desire (...)«.

[o] Faulkners Übersetzung: »You possess what of yours is good, you possess what of yours is bad, you possess your back, you possess your plumes.« ist mir unverständlich. Ob mit *nfr.t* die »bonté«, wie Drioton übersetzt, gemeint ist oder die äußere Schönheit, ist schwierig zu entscheiden. Als Antithese zu *bjn.t* wäre »Güte« vorzuziehen; s. auch Gilula, in: Studies presented to H. J. Polotsky, hg.v. D. W. Young, 1981, 399 (19): »You may keep your benevolence together with your malevolence!«.

[p] Die Lesung von *w3.t* und *s3* ist unsicher; der Text ist wohl verderbt. Vermutlich hat wie in 298 d. g ein Ausdruck für »Geht doch eures Weges!« gestanden. Ich schlage deshalb vor, *w3j=ṯn n=ṯn* »Entfernt euch!« und *šwj=ṯn n=ṯn* »Erhebt euch!«, »Hebt euch hinweg!« zu lesen. Falls die Lesung *šw.tj* korrekt ist, könnte der Satz ein Hinweis darauf sein, daß Federn wie in pBerlin 3050 führen können, s. Assmann, ÄHG, 123: »Deine beiden Federn führen dich auf den Wegen der Finsternis«. Sie sind das Abzeichen von Sonnengöttern und werden mit den Augen gleichgesetzt: »Amun-Re, Herr von *ns.t-t3.wj*, empfange dir deine Doppelfeder als Horusauge, die rechte (Feder) als rechtes Auge, die linke (Feder) als linkes Auge!« (Übersetzung nach Assmann, LL, 193).

[q] Die beiden *sḏm.n=f*-Formen werden hier als Wechselsatz wiedergegeben, eine Übersetzung mit »nachdem« ist jedoch nicht auszuschließen. M22C hat *jnw*, Imperativ: »Bringt mir meinen Ba!«. 299 c ist nur auf dem Frauensarg B3Bo überliefert: »Ihre Zauberkraft für sie!«. *3ḫ.w* und *ḥk3* verwendet man häufig als Synonyme »Zauber« — Energie, s. Hornung, Der Eine und die Vielen, 203 ff.; Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: Verbum (Fs Obbink), Studia Theologica Rheno-Traiectina 1964, 49 ff.

[r] B1Bo fügt noch hinzu: »dem 'mit-dem-mächtigen-Arm' (Dämon) und den *ḥ3tj.w*-Messer-Dämonen«; zu letzteren s. Zandee, Death as an Enemy, 205; B. Altenmüller, Synkretismus, 297. 299 e-f ist nur bei M22C überliefert und paßt inhaltlich nicht besonders gut, da es den Gedankengang unterbricht. Die in 299 b an die *mrw.tj* gerichteten Worte werden noch einmal aufgenommen.

[s] S. dazu 296 d mit Anm. p; der *ḫmjj*-Dämon wird umgedeutet zu einem, »der seinen Leib umstürzt«; möglicherweise ist die falsche Lesung von der Formel *jw.tj ḫm ḏ.t=f* »einer, der im Vollbesitz seiner Fähigkeiten ist« (vgl. Fecht, in: MDAIK 19, 1963, 83 Anm. 1) abgeleitet und deshalb verstümmelt in den Text geraten oder steht für *ḫmj* (*m* oder *ḥr*) *ḏ.t=f* »der Zerstörer selbst«.

[t] Der Tote identifiziert sich mit dem Nun, s. CT V, 312 e-f, 316 f-h; vgl. Drioton, a.a.O., 64 f. Hier wird *Nnw* wie *nn* »Kind« geschrieben.

[u] Zu *nṯ* (statt: *nṯt*) s. Meeks, in: BIFAO 77, 1977, 88. Zum Fesseln des Seth mit Stricken s. B. Altenmüller, Synkretismus, 207; s. auch 311 d, 314 o, 316 e. Der Name der Örtlichkeit scheint verderbt. Bei S14C *wḏb n psḏ(n).tjw* ist ein Zusammenhang mit dem Neumondfest nicht erkennbar, s. Borghouts, in: OMRO 51,

1970, 84, Anm. 141. Faulkner, Coffin Texts II, 78, übersetzt: »I have fettered him on the bank of those who are constricted«.

[v] Neben der Übersetzung als Wechselsatz ist auch die eines mit »nachdem« eingeleiteten Umstandssatzes möglich; zum Inhalt s. 296 e-f; Var. 296 e-f hat *jw* vorangestellt.

[w] Während in 300 e der Tote behauptet, im Besitz seiner Beweglichkeit zu sein, identifiziert er sich in f möglicherweise mit dem Horus-König, um vor den *mrw.tj* bestehen zu können.

Wie in Spruch 440 erhebt der Tote den Anspruch, ewiger Sonnengott zu sein, damit er wie jener über die *mrw.tj* gebieten kann. Ihr für ihn verhängnisvolles Tun wird in einer Klimax geschildert: Sie sammeln die für sein Weiterleben unentbehrlichen Komponenten seiner Persönlichkeit ein[16]. Sie ziehen die Sonne zu Osiris, was wohl heißt, daß sie den Sonnenuntergang bewirken, in den Augen des Toten wohl ein mythisches Vergehen. Schließlich schleppen sie den *3ḫ* des Toten zur Vernichtungsstätte, die man sich hier wohl ähnlich wie im Höhlenbuch und im Buch von der Erde als eine Art Trichter vorzustellen hat, durch den der »Feind« ins Chaos fällt. Ausdrücklich dargestellt wird dieser Übergang vom Sein ins Nichtsein nicht. Die Bilder des Höhlenbuches zeigen zwei Arme, die einen Kessel emporheben, der Schatten, *b3.w* und Fleisch der Verdammten enthält. Zwei kniende Göttinnen (»die Flammende«, »die Brennende«) fachen die Flammen an. Die Beischrift lautet: »Die Vernichtungsstätte trägt die *b3.w*, die Leichname und die Schatten des Re (und) Osiris.«; s. Hornung, Unterweltsbücher, 384 (5. Abschnitt, 6. Reg.), Abb. 79 auf S. 372; Piankoff, in: BIFAO 42, 1944, 46, Tf. 51. 56; s. auch Hornung, Amduat II, 36 f. (31). Zwischen den Armen steht die kryptographische Beischrift: »Die beiden Arme kommen hervor aus der Dat«. Ähnlich ist die Darstellung im Teil D des Buches von der Erde, s. Hornung, Unterweltsbücher, 477, Abb. 108; Piankoff, La Création du disque solaire, BdE 19, 1953, 58 f., Tf. D, 4. Reg., wo zwei Armpaare je einen Kessel hochhalten, unter dem ein feuerspeiender Kopf die Flammen anfacht. Das erste Armpaar heißt »die Arme des Ofens« und »die Arme der Schlachtstätte«, das zweite »die Arme des Feuers«. In der Mitte des Bildes halten zwei Göttinnen (*ḫbzjj.t* »Die vom Barte« und *jbjj.t* »Die vom Herzen«) ihre Hände über ein großes Herz-Zeichen[17]; s. auch Hornung, Altägyptische Höllenvorstellungen, ASAW 59, Nr. 3, 1968, 16, Anm. 3.

---

[16] Von vornherein ist die Vereinigung der Komponenten des Toten nicht schädlich, sie wird es erst durch die Verführung. Darum kann der Tote 299 b die *mrw.tj* bitten, den Ba zu bringen und die Zauberkraft zu retten.

[17] Ob diese *ḫbzjj.t* mit der in Edfou IV, 105,2 genannten Göttin beim Überreichen der Morgenbarke gleichzusetzen ist, entzieht sich meiner Kenntnis, s. S. 188.

Die abweisenden Worte, die der Tote gegenüber den *mrw.tj* gebraucht, sind als Erklärung aufzufassen, warum er sich nicht mit ihnen einlassen will, vermutlich weil das Küssen und die geschlechtliche Vereinigung mit den Dämonen verunreinigt und ein Erfülltsein mit gefährlichen Kräften bewirkt[18]. Der *ꜥꜣꜥ*- und *mtw.t*-Samen der Götter und Dämonen verursacht nach den medizinischen Texten Krankheiten[19], ebenso das Küssen von Dämoninnen etwa in den Zaubersprüchen für Mutter und Kind[20]. Eine Beeinträchtigung seiner leiblichen und geistigen Fähigkeiten muß der Tote jedoch vermeiden.

Im zweiten Teil des Spruches (etwa ab 299 b) ändert der Tote seine Taktik gegenüber den *mrw.tj* wiederum. Er behauptet, der Nun zu sein und den Seth gefesselt zu haben. Zur Bestätigung seiner Macht führt er die bereits aus Sp. 440 bekannten und nicht ganz sicher deutbaren Fähigkeiten an, betont, daß seine Beweglichkeit nicht behindert ist und identifiziert sich möglicherweise mit dem Horus-König.

Spruch 442, CT V, 301-302

301 a *ḫsf mrw[.tj]*
b *jnk Rꜥw jnk Jtmw*
c *jnk nb nḥḥ zꜣw ḏ.t* (oder: *wḏꜣ/sḏꜣw*)
e *nb.tj bꜣ jꜥb.tj ꜣḫw*
302 a *nḥm.tj ꜣḫ.w ꜣḫ.w* (*jqr. w*)
b *jw.tj=sn n nb nbj qꜣ šw.tj m ksw*
c *nḥm.tj ḫndw Ḫprr m-ꜥ=f r-gs nb ḏ.t*

Titel: 301 a Abwehren der *mrw[.tj]*
I a: b Ich bin Re, ich bin Atum;
c ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, der Balken (oder: der Wohlbehaltene in) der *ḏ.t*-Ewigkeit[a].
d Ich bin der Herr jener beiden *mrw.tj*,
I b: e der beiden Herrinnen des Ba, die die Geist-Kraft sammeln[b],
302 a die die Geist-Kraft der Verklärten rauben[c],
d die zum Herrn der Flamme, zu dem »mit hohen Federn«, in Verbeugung kommen werden[d],
c die (scil.: *mrw.tj*) den Thron der Cheper von ihm fortnehmen zum Herrn der *ḏ.t*-Ewigkeit[e].

[18] Der Tote fürchtet wiederum den geistig-leiblichen Kraftverlust. Zur sexuellen Wurzel des Dämonismus s. Otto Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart, 5. F., H. 10, 1970, 33 ff.

[19] Borghouts, in: LÄ III, 1140 mit Anm. 33 und 34; Grundriß der Medizin IV, 1,145-153; V, 256 ff.; zu incubus-Vorstellungen s. Westendorf, in: ZÄS 96, 1970, 145 ff.; Grundriß der Medizin IX, 228 s.v. incubus.

[20] Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, APAW 49, 1901, 11 ff. (pBerlin 3027 C, rto 2,1 f.); Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 41, Nr. 65.

[a] *nḥḥ* ist hier Re zugeordnet, s. Anm. d zu 293 d, während die *ḏ.t*-Ewigkeit nach Aussage der Texte des öfteren zu Osiris gehört, s. Assmann, Zeit und Ewigkeit, AHAW 1975, Nr. 1, 25, Anm. 69. Jedoch kann Re gelegentlich sowohl über *nḥḥ* als auch *ḏ.t* verfügen, wie z.B. im Sonnenhymnus des Montemhet: »(Der Sonnengott), der Herr des *nḥḥ*, in dessen Hand *nḥḥ*, in dessen Faust *ḏ.t* ist«, s. Assmann, a.a.O., 39. Zur Metapher »Balken« s. Anm. d zu 297 d. Var. S14C[b] hat statt *z3w sḏ3*: »... Atum, der in Ewigkeit (*ḏ.t*) wohlbehalten ist«; Var. S14C[a]: »Ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, der wohlbehalten (*sḏ3.w*) ist in Ewigkeit (*ḏ.t*)«. Zur »solaren« Determination des Atum-Namens s. B. Altenmüller, Synkretismus, 109.

[b] Zu *jꜥb.tj 3ḫ.w* s. Anm. f zu 297 f.

[c] So nach S14C[b]; S14C[a] hat: »die die Geister-Kräfte der vortrefflich (*jqr*) Trefflichen rauben«; B1Bo: »die die Geister-Kräfte der Trefflichen rauben«.

[d] *jwtj=sn* faßt Faulkner, Coffin Texts II, 79, als Prospektiv auf, mir erscheint die Einfügung eines prospektiven *sḏm=f*-Satzes in die Reihe der Partizipien unwahrscheinlich, und ich fasse die Form als Verbaladjektiv auf. Der »Herr der Flamme« ist Re, der auch den Namen *q3 šw.tj* trägt, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 345 s.v. *šw.tj*; Allen, Book of the Dead, OIP 82, 285 (Tb 162); s. Anm. p zu 299 a.

[e] S. Anm. f zu 294 a; 298 a. d nur bei S14C.

Spruch 442 bildet eine in zwei Abschnitte (Selbstvorstellungsformeln und *mrw.tj*-Prädikate) gegliederte Kurzfassung der Sprüche 440 und 441. Die Identifizierung des Toten zu Anfang (301 a-d) ist mit Spruch 440 verwandt, während Inhalt und Textgestaltung von 301 c an eher auf Spruch 441 hinweisen. Neu ist die Aussage in 302 b: Die Verklärten kommen in Verbeugung zum »Herrn der Flamme«, d.h. zu Re, der über die glühende, verzehrende Strahlkraft der Sonne gebietet und den herrscherlichen Ornat einer Federkrone trägt.

Spruch 443, CT V, 303-310

303 a *ḫsf mr[w.tj ... ...]*
b *jnk 3ḫ pw wꜥjw Zp3-Ḥrw*
c *wnw jr.tj=j wb3w msḏr.wj=j*
304 a *šdw qrr.t ḫr jtj.w*
b *jj.n=j r t3 pn*
c *3ḫ.kw ꜥpr.kw m ḥk3.w=j*
305 b *nn ḫm.t n=j m p.t t3*
c *nn ḫm.t n=j m mw m ḥꜥpj*
306 a *nn ḫm.t n=j m rḫ.t n Ḍḥwtj*
b *jnk nṯr dw3w*
c *jw=j rḫ.kw rn n*
307 a *rḥ.tj jptw.tj snsn.tj*
b *dd.tj mrw.t=snj ḥr jb n 3ḫ.w*

308 a *snwḏ 3ḫ snṯ*
b *ḫr=f m ḫns ḥtmj.t*
d *sw3 r=f 3ḫ jqr ḥkn-jb*
e *ḥmsj r=k ḥr js.t nṯr.w*
f *jn=sn r=j*
c *j Sb.t j Snṯ.t*
309 a *gbg=ṯn n=ṯn jbṯ=ṯn n=ṯn*
c *ḥwʿ-jb=ṯn n=ṯn nfr-jb=ṯn n=ṯn mrw.tj*
d *j mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rʿw*
e *m33.t Rʿw sḏ3.t Rʿw rʿ nb*
310 a *ḫrp.t k3.w*
b *m 3hdw*
c *jw dm.t=j m ḏr.t=j r=ṯn*
d *jw jr.tj=j n=j*
e *mn.ty m ḫnt=j*
f *jw jb=j m mk sw ḏs=f*
g *jnk wʿb ḫm*
h (… …)
i *jw šzp.n=j [ḫʿw]*

Titel: 303 a Abwehren der *mrw.tj* (… …)[a]
I a: b Ich bin jener einzigartige Ach, der Zepa-Horus[b];
c meine Augen sind geöffnet, und meine Ohren sind offen[c],
304 a eine Grabhöhle wurde (mir) gebaut bei den Vätern[d].
I b: b Ich bin in dieses Land gekommen[e],
c indem ich verklärt bin und ausgestattet mit meinen Zauberkräften[f].
I c: 305 b Es gibt nichts im Himmel und auf Erden, was ich nicht kenne[g];
c es gibt nichts im Wasser und im Hapi, was ich nicht kenne[h];
306 a es gibt nichts, was ich nicht kenne von dem, was Thot kennt[i].
I d: b Ich bin der Morgenstern[j].
c Ich kenne den Namen
307 a jener beiden zusammengehörenden Genossinnen[k],
b die ihre Liebe in das Herz der Verklärten geben[l].
308 a Läßt der Ach den »Begatter«-Dämon sich frei ergehen (zum Ziel gelangen),
b so fällt er in das *ḫns*-Gewässer der Richtstätte[m].

II: d Passiere doch, trefflicher Ach mit jubelndem Herzen!
e Setz dich auf den Thron der Götter[n]!
f so sagen sie zu mir.

III a: c Oh *Sb.t*, oh *Snṯ.t*[o]!
309 a Eure Schlaffheit gehört (behaltet für) euch, eure Fallen gehören (behaltet für) euch[p]!
c Eure Besorgtheit gehört (behaltet für) euch, eure Freundlichkeit gehört (behaltet für) euch, ihr *mrw.tj*!

III b: d Oh ihr beiden *mrw.tj*, ihr beiden »Freundinnen« des Re,
e die ihr täglich Re seht und wohlbehalten sein laßt[q],
310 a die ihr die Ka-Kräfte leitet
b in die Schwäche[r].

IV: c Mein Messer ist in meiner Hand gegen euch[s].
d Meine Augen gehören mir,
e indem sie in meinem Gesicht (meiner Blickrichtung) bleiben[t].
f Mein Herz schützt sich selbst[u].
g Ich bin ein Reiner, ein Zerstörender[v].
h (... ...)
i Ich habe die [Ausrüstung] empfangen[w].

[a] M22C: »Abwehren der *mr(w.tj)*« mit längerem, stark zerstörten Rubrum. B1Bo[b]: *rḫ.tj*, s. zu dieser Bezeichnung der *mrw.tj* 292 a; Müller, in: JEA 58, 1972, 113. 115.

[b] Zu *Zp3-Ḥrw* s. Anm. g zu 294 b. S14C fügt noch »mit zahlreichen Gesichtern« hinzu; zu *ꜥš3 ḥr.w*, einem Torwächter in der Unterwelt s. CT V, 244 c; VII, 476 h; B. Altenmüller, Synkretismus, 262. Er ist ein Beiname des *Rw.tj*, s. a.a.O., 122, und anderer Götter, s. Belegliste bei Kákosy, in: ZÄS 90, 1963, 67.

[c] Parallel zur Mundöffnung wird die Augen- und Ohrenöffnung vorgenommen. s. Kaplony, in: MIO 11, 1965, 138. 145 f., Anm. 37. 39.

[d] Einige Varianten haben statt »bei den Vätern« »bei seinen Leuten«. Die Übersetzung: »der eine Grabhöhle gebaut hat ...«, ist nicht mit Sicherheit auszuschließen. Kaplony, in: MIO 11, 1965, 146, Anm. 39 hält 304 a, b für eine Identifizierung des Toten mit dem Falken von Letopolis (*Mḫntj-jrtj*), weil auch er in einer großen Höhle in Heliopolis begraben gewesen sei und diese sich ihm öffnete; vgl. dagegen Junker, Der sehende und blinde Gott, 69 f. Zu 310 d, e paßt die Deutung Kaplony's nicht schlecht.

[e] S14C[b] hat den Zusatz »in dem ich bin«; eine Parallele findet sich in dem mit den *mrw.tj*-Texten eng verwandten Spruch 801 (CT VII, 8 p ff.): »Ich bin in dieses Land gekommen, verklärt mit Zauberkräften, trefflich an Zauberkräften; nichts gibt es im Himmel, was ich nicht kenne, nichts gibt es auf der Erde, was ich nicht kenne, nichts gibt es im Wasser, was ich nicht kenne. ... Es gibt [nichts], was ich nicht kenne, weil ich [die Namen der] beiden zusammengehö-

renden Genossinnen kenne. ... Ich falle nicht in das *ḫns*-Gewässer der *ḥtmj.t*-Richtstätte.«, s. Faulkner Coffin Texts III, 3; s. auch Spruch 802.

[f] B1Bo[b] hat: »Ich bin verklärt mit meinen Zauberkräften, ausgestattet mit meinen Zauberkräften« (304 c-305 a).

[g] Der Tote stellt sich als Thot vor, dem Zauberkräfte und göttliche Weisheit zu eigen sind, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 235. Faulkner, Coffin Texts II, 79, faßt die Stelle, wohl der Var. B1Bo[a] folgend, anders auf: »and I will not be harmed in sky and earth, I will not be harmed in water and the Nile«.

[h] B1Bo[b] hat: »Es gibt nichts im Hapi, der dazwischen ist, was ich nicht kenne«.

[i] Mehrere Var. haben fälschlich: »Es gibt nichts, was ich nicht kenne von dem, was Thot nicht (sic!) weiß«. S14C[b] nimmt in 306 d, e den Gedanken noch einmal in leicht veränderter Form auf: »Es gibt nichts, was ich nicht kenne, in meiner Stadt«; s. zum Passus Drioton, a.a.O., 64.

[j] S14C[a] hat aus *nṯr dwȝjj* »morgendlicher Gott« einen »Preisenden (*dwȝw*) Gottes« gemacht; nach dem »Stern«-Determinativ scheint der Morgenstern gemeint zu sein, nicht der morgendliche Re; zur symbolischen Verbindung des *Dwȝwj* mit Re s. B. Altenmüller, Synkretismus, 102 f.

[k] *rḥ.tj snsn.tj* bezeichnet gelegentlich das Paar der *mrw.tj*: CT V, 182 c, 184 b; Tb 37, aber auch andere eng zusammengehörende Göttinnenpaare wie Isis und Nephthys: Spruch 755, CT VI, 385 b, n und zwei als Weberinnen geschilderte göttliche Wesen: CT VI, 221 o, s. Münster, Isis, 150. Die Identität der Göttinnen ist nicht immer sicher zu bestimmen; CT III, 202 d werden zwei Gottheiten namens *Jms.t* und *Jmss.t* genannt; bei CT VII, 8 q könnte es sich um die *mrw.tj* handeln; s. Index bei B. Altenmüller, Synkretismus, 297.

[l] Ähnliche Aussage wie in 297 g, s. auch 315 h; vgl. Müller, a.a.O., 115. B4C[a]: »... ihre Liebe in die Herzen derer, die sie erblicken«; Drioton, a.a.O., 64, hält dies für die ursprüngliche Lesung. *rdj.tj*, Akt. Part. Perf. fem. Dual; *ddj.tj* bei S14C[a]: Akt. Part. Imperf. fem. Dual.

[m] S14C[b]: »Ich bin einer, der das Kopulieren vollführt (*snṯ snṯ*, Komplementsinfinitiv), der fallen wird ...«; s. auch 298 c. Bei einigen Var. wäre auch die Übersetzung möglich, die auch Faulkner, a.a.O., 79, vorzieht (»The spirit thrusts aside the enemy and he falls into the *ḫns*- and *ḥtmt*-waters«): »Mein *ȝḫ* entfernt den 'Begatter'-Dämon«; vgl. auch die Umdeutung in 315 i, j: »Weiche zurück, 'Begatter'-Dämon, falle in das *ḫns*-Gewässer des 'Zerstörers' (statt: *ḥtmj.t*)«. Zur sexuellen Bedeutung des mit dem Phallus determinierten *snṯ* »Feind« s. Drioton, a.a.O., 63.

[n] d-f nur bei S14C[b] erhalten, schließt an b an. *swȝ* wird als Bezeichnung für das Durchschreiten ohne Schaden von gefährlichen Stätten des Totenreiches verwendet, s. Zandee, Death as an Enemy, 257, Exkurs 1. Die *mrw.tj* wollen damit den Toten von ihrer Ungefährlichkeit überzeugen; s. 315 k mit fast wortwörtlich übereinstimmender Verführungsrede.

[o] S14C[a]: *Sṯt* und *Tb.t*, wohl für *Sṯtjj* und *Tbtb*, s. 317 i; alle Namen sind mit dem »Phallus« determiniert.

[p] S14C[a] hat nur: *jbṯ=ṯn, gbg=ṯn*. Faulkner, Coffin Texts II, 79, übersetzt *jbṯ* verbal: »limpness(?) ist yours, being entrapped is yours, apprehension is yours, your heart is not yours«, während m.E. eine Verschreibung von *jbṯ.t* »Bügelfalle«, hier wohl in übertragener Bedeutung, wahrscheinlicher ist als das sehr seltene *jbṯ* »einfangen«; s. Belege bei Faulkner, a.a.O. II, 80, Anm. 12; zu *jbṯ.t* s. Bidoli, Sprüche der Fangnetze, 75. In ähnlichem Kontext ist das Wort in einem Zauber-

text der medizinischen Texte (pEbers 2,1,7) belegt: »Denn: ich bin eingetreten in das Feuer, ich bin herausgekommen aus dem Wasser; nicht werde ich hineingeraten (*h3j*) in die Falle dieses Tages.«; s. Grundriß der Medizin IV, 1. 309; V, 533. Das nicht in das Wb aufgenommene *gbg* stellt vermutlich die reduplizierte ABB-form von *gbj*, Wb V, 161,8 ff. »schwach sein«, »schädigen« dar, von dem auch die ABAB-Form *gbgb*, Wb V, 165,3 und 9 f., »niederstrecken«, »lahm sein« erhalten ist. Drioton, a.a.O., 64 nimmt an, daß die *mrw.tj* die Müdigkeit simulieren, um die Anteilnahme des Toten zu erwecken; vielleicht ist nach dem Kontext auch Hingabebereitschaft gemeint. Zum Folgenden s. auch Anm. o zu 298 i; auch hier scheint die »Güte« (des Herzens), nicht die körperliche Schönheit angesprochen.

[q] Das *sḏ3.t* (194 c), Kausativ von *wḏ3* »wohlbehalten sein lassen«, wird in Var. S14C[a] zu einem solchen von *wḏ3* »sich begeben«, »gehen«, also zu »die ihr Re fahren lasset« umgedeutet; s. auch 314 c und 315 m; Drioton, a.a.O., 62. Wenn man die Gleichsetzung der *mrw.tj* mit den *Mr.tj* akzeptiert, ergäbe auch diese Umdeutung einen Sinn, da die *Mr.tj* in der Sonnenbarke mitfahren; s. S. 179. 309 f ist nur bei B1Bo[a] erhalten.

[r] *ḫrp.tj*, wohl Partizip Dual, ist eine Var. zu 295 d (»Meine Ka-Kräfte mögen vor dem 'Schwachen' [oder: der Schwäche] beschützt werden.«) und 314 f; im Gegensatz zu *ḫwj.tj* ist es an die vorhergehenden Partizipien anzuschließen und auf die *mrw.tj* zu beziehen. Sicher ist damit etwas Schädliches, vielleicht das Kontrollieren der Ka-Kräfte, vgl. 313 a, gemeint. B1Bo[a]: »die den Ka der Westlichen leiten«; zu *jmntj.w* vgl. Zandee, Death as an Enemy, 235. Faulkner, a.a.O., 80, faßt die Stelle völlig anders auf: »who govern souls, do not (sic!) quiver«.

[s] S. 295 f, 314 h, 315 o.

[t] Der 303 angedeutete Gedanke, daß der Tote im Vollbesitz seiner Sinne und wachsam ist, wird noch einmal aufgegriffen und modifiziert: Er läßt sich nicht von dem *mrw.tj* ablenken.

[u] S. dazu 296 b und 315 q. Der Tote bewahrt die Selbstbeherrschung, vgl. Drioton, a.a.O., 64.

[v] S. 296 d mit Anm. p, B1Bo[a] hat nach *ḫm* , vermutlich *sbḫ.t* zu lesen, da die übliche Lesung *ʿḥ, jḥ* »Palast« keinen Sinn ergibt. S14C[a] hat: »Ich bin einer, der niederreißen wird«.

[w] h ist stark zerstört, i wohl nach 300 f zu ergänzen.

Der Tote identifiziert sich zu Anfang des Spruches diesmal nicht mit Re und Atum, sondern stellt sich hintereinander den *mrw.tj* als *3ḫ* (Urgott?) mit (wieder) intakten Sinnen, als erdhausender Dämon, als allwissender Thot und als Morgenstern vor. Er kennt ihre geheimen Namen und kann damit Macht über sie ausüben. Er weiß auch um ihr Wirken und die schlimmen Folgen, die sein Nachgeben hätte. Er wiederholt ihre verführerischen Worte, mit dem sie ihm einen Götterthron, wohl den der Sonnenbarke, anbieten, denn er apostrophiert sie als tägliche Begleiterinnen des Re. Er weist nicht nur ihre Annäherungsversuche samt ihrer vermeintlichen Güte zurück, sondern bedroht sie obendrein mit seinem Messer, weil sie seine Lebenskraft beeinträchtigen. Er beteuert, daß sie ihn dank seiner Selbstbeherrschung nicht ablenken können und besteht

auf seiner Macht als reiner und freibeweglicher Toter.

Außer der Identifizierung mit Thot und dem Morgenstern und dem in direkter Rede wiedergegebenen Einschub mit der Aufforderung, den Götterthron zu okkupieren, ist das Gedankengut bereits in den vorausgehenden Sprüchen enthalten.

Spruch 444, CT V, 311-313

311 a *jnk 3ḫ ḥkn jb*
b *jw ꜥm.n=j qnj*
c *jw sšn.n=j sbḫ.t=j*
d *jw ḥwj.n=j Stš ḥr wḏb pw gm.tjw*
e *n rdj.n=j 3ḫw=j*
f *n rdj.n=j ḥk3.w=j*
g *n mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rꜥw*
312 a *gmj.n=sn wj*
b *(3ḫ.kw m ḥk3=j)*
c *ꜥpr.kw m ḥk3 m ḫntj wr.w*
d *jṯj.n=j ḫꜥw Rꜥw nb nḥḥ*
e *jnk Nnw*
f *jw=j nn.kw ḫt t3.wj tm.wj*
g *n nḏrr=j*
h *n pḥḥ ḥk3.w=j*
i *n nḏrr=j n ḫsfw rd=j*
313 a *n ḫrp.n wj mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rꜥw*
b *jw=j sw3=j ḥr w3.t*
c *jw ḫrp n=j ḫꜥw=j*
d *jw rdj n=j j3w m ḫntj Ḫm jn sms.w nw ẖ.t tp.t*
e *snḏ=j m ẖ.t mrw.tj jnk nb nḥḥ*

I: 311 a Ich bin ein Ach mit jubelndem Herzen[a].
b Ich habe den Brustlatz verschluckt[b].
c Ich habe mein Tor eingerissen[c].
d Ich habe den Seth geschlagen auf jenem Ufer der *gm.tjw*[d].
e Nicht kann (will) ich meine Geist-Kraft geben,
f nicht kann (will) ich meine Zauberkräfte geben
g jenen beiden *mrw.tj*, den beiden »Freundinnen« des Re[e].

II: 312 a Sie haben mich vorgefunden
b (mit meinem Ka verklärt[f]),
c mit meinen Zauberkräften als »Erster der Großen« ausgestattet[g],

d nachdem ich die Ausrüstung des Herrn der *nḥḥ*-Ewigkeit genommen habe[h].

III: e Ich bin Nun,

f ich habe mich in beiden Ländern insgesamt ausgebreitet[i].

g Nicht werde ich ergriffen[j],

h nicht wird meine Zauberkraft angetastet[k].

i Nicht werde ich ergriffen, und nicht wird mein Fuß abgewehrt[l].

313 a Nicht können mich jene beiden *mrw.tj*, die beiden »Freundinnen« des Re kontrollieren[m];

b ich pflege (jederzeit) den Weg zu passieren[n].

c Ich habe meine Ausrüstung kontrolliert.

d Mir wird als »Erstem von Letopolis« durch die Ältesten der ersten Körperschaft gehuldigt[o].

e Die Furcht vor mir ist im Innern der beiden *mrw.tj*, denn ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit.

[a] Spruchtitel fehlt; zu *3ḫ ḥkn jb* s. 308 d.

[b] Vgl. *jw wnm=j qnj* in 296 e, 300 c, 314 m.

[c] Der Tote ist nicht mehr bewegungsunfähig, sondern hat bereits das Tor seines Grabes geöffnet; vgl. 296 f, 300 d, 314 n.

[d] Der mächtige Tote gibt vor, als Horus(?) Seth geschlagen zu haben; vgl. dazu Anm. u zu 300 a-b. Der Name der Örtlichkeit ist sicher verderbt; vgl. zu *wḏb gm.tjw* 314 o und 316 e: »Das Ufer, an dem ich ihn gefunden habe«; Faulkner, a.a.O., 81, Anm. 2, hält es für eine Nisbe zu *gm.t* »black ibis« und übersetzt »ibis-gods«.

[e] Der Tote will seine Zauberkraft nicht ausliefern, da die *mrw.tj* sonst Macht über ihn bekommen; s. den ähnlichen Gedanken 299 d; vgl. 312 g.

[f] Zur Nebenform *nwj* für *wj* s. Roccati, in: Or.Ant. 6, 1967, 177 ff.

[g] *wr.w* »die Großen« ist eine sehr häufige Bezeichnung verschiedener Götter, s. B. Altenmüller, Synkretismus, Index, 290 f. *ḫntj wr.w* ist wohl hier wie in CT IV, 130 b als Beiname des Re zu verstehen; a.a.O., 283.

[h] Der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit ist Re, s. Altenmüller, a.a.O., 111; s. Anm. d zu 293 d. *ḫꜥw* meint hier wohl »Ausrüstung« als herrscherliches Attribut und nicht die »Erscheinungen«, s. Anm. u zu 316 k.

[i] Im Gegensatz zur Schreibung 299 h (*nn* »Kind«) scheint der Text die Lesung *Nnw* »Nun« zu bevorzugen; vgl. auch 316 f-h. Der Tote beansprucht als Nun die Macht des uranfänglichen Schöpfergottes, der sich als lebensspendende, träge Urmasse in ganz Ägypten ausgebreitet hat; s. B. Altenmüller, Synkretismus, 89; vgl. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Louvre, 9 f., 13 f., wo von den *Mr.tj* ausgesagt wird, daß sie die Überschwemmung preisen. Möglicherweise spielt der Gedanke der Rückverwandlung in den neugeborenen Zustand, den Assmann, LL, 317, hervorhebt, ebenfalls eine Rolle.

[j] S14C[a]: *n nḏrr=j*; die gleiche geminierende Passivform findet sich in i; s. Edel, Altäg. Gramm. § 1086.

[k] S2C[b]: *n pḥḥ ḥk3.w=j*, ebenfalls geminierendes Passiv.

[l] *jtj*, *nḏr*, *ḫsf* beschreiben sehr häufig das Ergriffen- und Abgewehrtwerden des Toten durch Dämonen an den Toren der Unterwelt; s. Zandee, a.a.O., 86. 185. 118; sie werden zumeist in negativen Wunschsätzen verwendet, da der Tote unbehelligt und frei die Unterweltstore durchschreiten möchte.

[m] Vgl. Anm. t zu 310 a.

[n] Vgl. 316 j.

[o] S. dazu Kaplony, in: MIO 11, 1965, 147, Anm. 50. *ḫntj Ḫm*, Beiname des *Mḫntj-jrtj*, s. Junker, Der sehende und blinde Gott, 53 f.; B. Altenmüller, Synkretismus, 313; s. Spruch 322 »Zu *Ḫntj-Ḫm* werden«: »Ich bin der *Ḫntj-Ḫm* in Letopolis, groß an Schrecken und gewaltig an Ansehen« (CT IV, 148 a-c). *ḫ.t tp.t* ist einmal Bezeichnung für das »erste Geschlecht« zur Zeit der Erschaffung der Menschheit (s. Admonitions 12,12, Fecht, Der Vorwurf an Gott in den »Mahnworten des Ipu-wer«, AHAW 1973, 1. Abh., 59), dann wie hier eine ältere Göttergruppe, die dem Begriff »Neunheit« vorausgeht und oft mit Heliopolis verbunden ist; s. CT II, 34 d, e; CT III, 262 a und Tb 69; CT V, 532 i (»Erste Körperschaft des Re«), Pyr. 1041 (*ḫ.t ꜥ3.t*) und 1462 d; s. auch Weill, in: RdE 6, 1951, 74 ff.; Kaplony, in: ZÄS 88, 1962, 15; Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, 167. Zu *Mḫntj-jrtj* in der Neunheit von Heliopolis s. Junker, a.a.O., 29 ff.

Die Situation gleicht der der vorausgehenden Sprüche: Die *mrw.tj* treffen (»finden«) den Toten auf seiner Jenseitswanderung. Um ihnen Respekt einzuflößen, stellt er sich als ein mit magischen Kräften ausgestatteter *3ḫ* vor. Er besitzt die Macht des Re, des »Ersten der Großen« und »Herrn der *nḥḥ*-Ewigkeit«, und die des Schöpfergottes Nun; er hat sich wie dieser in ganz Ägypten ausgebreitet, so daß die *mrw.tj* ihn nicht am Durchschreiten der Unterwelt hindern können. Er läßt sich von ihnen nicht auf Abwege führen. Er verfügt wie ein Herrscher über seine Ausrüstung und empfängt als *Mḫntj-jrtj*, als Horus von Letopolis, von der Neunheit Huldigungen. Die *mrw.tj* müssen ihm wie dem Gott Re Verehrung zollen. Im Gegensatz zu den anderen Sprüchen droht diesmal der Tote den *mrw.tj* nicht oder weist sie mit barschen Worten ab, sondern begnügt sich mit einer Aufzählung seiner götterweltlichen Ausrüstung.

Spruch 445, CT V, 314

314 a [Oh] Ach mit jubelndem [Herzen], setz [dich auf den Thron der Götter][a].
b ...... oh ihr beiden Ruderinnen des Re[b],
c die ihr Re täglich seht und wohlbehalten sein lasset[c],
d eure Fallstricke (?) ......[d],
e haltet(?) den Sitzenden [auf] seinem Thron fern[e]!
f Der Ka möge vor dem »Schwachen« beschützt werden[f].
g Eure Freude [gehören (behaltet für) euch][g].

h Mein Messer ist in meiner Hand gegen euch[h].
i [Meine Augen wenden sich ab (?) ....][i].
j ....
k [indem es allein ist] inmitten der *ꜥwꜥ*-Vögel.
l [Ich bin ein Reiner, ein Zerstörender.]
m Ich habe meinen *qnj*-Latz gegessen,
n nachdem ich das Tor eingerissen habe[j].
o Ich habe den Seth auf jenem Ufer der .... geschlagen[k],
p [Ich bin der Nun;]
q [ich habe mich ausgebreitet[l]].
r Nicht .... den *mrw.tj*[m].
s Ich bin ein *3ḫ* (mit jubelndem Herzen)[n],
t der den Weg [passiert][o].
u Die Ausrüstung wurde mir gegeben[p].
v Ich habe die Ausrüstung empfangen.

[a] Der Spruch ist nur auf einem Sarg aus Mêr erhalten und stark zerstört; auf eine Umschrift wurde deshalb verzichtet. Er läßt sich jedoch nach den Sprüchen 444, 443, 440 und 446 ergänzen. Vermutlich beginnt er mit einer Aufforderung der *mrw.tj* an den Toten wie in 315 k; jedoch ist auch Faulkners Ergänzung, a.a.O., 81: »[I am a] glad[-hearted] spirit, who sits (...)« nach Spruch 444 (311 a) nicht unwahrscheinlich.

[b] Die hieratische Gruppe, zwei stehende Figuren mit Götterbart, könnte das Dual-Determinativ gewesen sein. In der Lücke standen wohl die beiden Namen in gespaltener Kolumne, möglicherweise wie in 315 l »*Tb*[*tb*]« und *S̱ṯ.tj*«. Die *mrw.tj* fungieren als Ruderinnen (*sqd.tj*) des Re. Die Stelle erinnert an pWestcar, wo Snofru sich in seiner Rolle als Sonnengott von schönen jungen Frauen spazierenfahren läßt; s. Derchain, Snefru et les rameuses, in: RdE 21, 1969, 19 ff.

[c] Der Spruch folgt bis hierher Spruch 446 (315 k-m); 314 c ist wohl nach 309 e zu ergänzen.

[d] Vermutlich nach 309 a zu ergänzen: »Eure Fallstricke gehören (behaltet für) euch«; für *tp.t* ist mir in diesem Kontext keine Parallele bekannt. Faulkner, a.a.O., 81, faßt die Stelle anders auf: »those who crews of Reꜥ, (who see[?]) Reꜥ daily, who entrap you(?) (...) who approach him who sits (...) his throne«. Der Schluß von d, der nur in Lacau's Ms erhalten ist, läßt sich in etwa nach 295 a vervollständigen: »Eure Bitten gehören (behaltet für) euch«.

[e] 295 c »Haltet den Gott auf seinem Sitz fern!« ist als einzig mögliche Parallele wesentlich kürzer.

[f] Der Text folgt nun Spruch 440 (295 d ff.) bis zu dessen Ende.

[g] *n ṯnj* ist ausgelassen, s. 295 e.

[h] Variante zu 295 f: »Das Messer der Nechbet ist in meiner Hand gegen euch gerichtet«; wie in 315 o verkürzt und *m ḏr.t* zu *m ḏr* verschrieben.

[i] Zu ergänzen nach 296 a: »Meine Augen wenden sich ab wegen der [Lotuspflanzen?]«. Die »(*zš*)*nw*-Pflanzen(?)« in 296 a sind hier zu »... *jw*-Wesen (mit drei Göttern determiniert)« verändert. Welcher Text die bessere Lesung bietet,

ist nicht zu entscheiden. Bei 314 j, das ganz zerstört ist, mag nach 296 b »Mein Herz schützt sich selbst« gestanden haben.

[j] k-n entspricht 296 c-d.

[k] o ist entweder nach 311 d zu »auf jenem Ufer der *gm.tjw*« oder nach 316 e zu »auf jenem Ufer, auf dem ich ihn gefunden habe« zu ergänzen.

[l] p und q sind nach 299 h, i sowie 316 f, g zu ergänzen.

[m] Für die Ergänzung bieten sich 311 e, f, g an: »Nicht gebe ich meine Geist-Kraft, nicht gebe ich meine Zauberkraft jenen beiden *mrw.tj*!« oder eine Variante von 312 g-i, 316 h, die dem Sinn nach etwa lauten müßte: »Nicht werde ich ergriffen, nicht wird mein Fuß abgewehrt durch diese beiden *mrw.tj*«.

[n] Der Text folgt in etwa Spruch 446 (316 i-k).

[o] Vgl. auch 313 b.

[p] Der Text ist nicht in Ordnung. Möglicherweise ist *jw rdj.n=j* zu lesen oder nach 313 c zu *jw ḫrp.n=j* »Ich kontrolliere« zu verbessern.

Der stark zerstörte Spruch beginnt, falls die Ergänzung nach 315 k richtig ist, direkt mit einem Überredungsversuch der *mrw.tj*, was den dramatischen Effekt gegenüber den vorausgehenden Texten verstärkt. Der Tote begegnet ihnen auf gewohnte Weise mit Zurückweisungen und Drohungen.

Spruch 446, CT V, 315 a-316 k

315 a N *tn 3ḫ ʿpr wʿj.w ḥr-tp=tn*
b *wnw jr.tj wb3w msḏr.wj*
c *šdd= r=s rḥ.tj mrrw.tj*
d *jj.n* N *tn 3ḫ.tj m ḥk3.w=s ʿpr.tj m ḥk3.w=s*
e *n[n] [tm.]t.n=s sḫ3.w jm m ḥk3.w=s Ḏḥw.tj*
f *nn smḫ.t.n* N *tn jm m ḥk3.w=s m rw.tj*
g *jw=s rḫ.tj rn n rḥ.tj jpw.tj*
h *wdd.tj mrw.t=snj r jb.w 3ḫ.w*
i *nwḏ Snṯ*
j *ḫr m ḫns n ḥtmjj*
k *j 3ḫ ḥkn jb ḥms r=k ḥr js.t nṯr.w*
l *j Tb[tb] j Sṯṯ.tj sqd.tj jpw.tj n.tj Rʿw*
m *sḏ3.tj Rʿw rʿ nb*
n *nḥʿ=ṯn n=ṯn*
o *jw dm.t m ḏr.t* N *tn r=ṯn*
p *jw jr.tj=s m nš*
q *jw jb=s m mk sw ḏs=f*
316 a *j wʿj.tj jpw.tj ḥrj.tj-jb wj3 Rʿw*
b *jw wnm.n* N *tn t ḥḏ*
c *jw wnm.n=s [qnj]*
d *smn.n=s sbḫ.t*
e *jw ḥwj.n=s Stḫ ḥr wḏb pw gm.n=j sw ḥr=f*

f N *tn Nn.w*
g *jw=s nn.tj*
h *n ḫsf.w ꜥ=s rd=s*
i N *tn ꜣḫ ḥkn jb*
j *swꜣ.n=s swꜣ.t*
k *šzp.n=s ḫꜥw nfr m hrw pn*

315 a Diese N ist ein wohlausgestatteter Ach, ein einzigartiger unter (?) euch[a],
b mit offenen Augen und geöffneten Ohren[b].
c Von sich entfernt sie die beiden Genossinnen, die *mrrw.tj*[c].
d Verklärt mit ihren Zauberkräften und ausgestattet mit ihren Zauberkräften ist diese N gekommen.
e [Es gibt nichts,] an was sie sich dort nicht erinnerte als ihren Zauber des Thot[d];
f es gibt nichts, was diese N dort vergessen hätte von ihrem Zauber von außerhalb (? oder: im ['Haus des] *Rw.tj*')[e].
g Sie kennt den Namen jener beiden Genossinnen,
h die die Liebe zu ihnen in den Herzen der Verklärten wecken[f].

i Weiche zurück, »Begatter«-Dämon[g]!
j Falle in das *ḫns*-Gewässer der Vernichtungsstätte (wörtlich: des *ḥtmjj*)[h]!
k Oh, Ach mit jubelndem Herzen, setz dich doch auf den Thron der Götter[i]!

l Oh, *Tb*[*tb*], oh, *S̱ṯ.tj*, ihr beiden Ruderinnen des Re,
m die ihr Re täglich wohlbehalten sein lasset[j]!
n Euer Gift (? oder: Bitte) gehört (behaltet für) euch[k].
o Das Messer ist in der Hand der N gegen euch gerichtet.[l]
p Ihre Augen wenden sich ab[m],
q und ihr Herz schützt sich selbst.

316 a Oh, ihr beiden einzigen in der Barke des Re[n]!
b Diese N hat das Weißbrot gegessen.
c Sie hat [den *qnj*-Latz] gegessen[o],
d nachdem sie das Tor befestigt hatte[p].
e Sie hat den Seth geschlagen auf jenem Ufer, auf dem ich (sic!) ihn gefunden habe[q].
f Sie ist der Nun,

g sie hat sich (lebensträchtig) ausgebreitet[r],
h ihr Arm und ihr Fuß werden nicht abgewehrt[s].
i Diese N ist ein Ach mit jubelndem Herzen,
j nachdem sie das Passieren vollbracht[t]
k und die schöne Ausrüstung an diesem Tag empfangen hat[u].

[a] Der Spruch ist nur auf dem Frauensarg B3Bo erhalten und in der 3. Person abgefaßt. Der Titel fehlt. *ḥrj-tp* ist wohl in *ḥrj-jb* zu emendieren, weil »auf«, »über«, »für (zugunsten von) euch« keinen guten Sinn ergibt. Faulkner, Coffin Texts II, 82, übersetzt: »the Sole One at your head«. *wʿj.w* ist vermutlich ein Hinweis darauf, daß der Tote als Urgott erscheinen möchte.
[b] S. 303 c; *jr.t* ist in *jr.tj* zu verbessern.
[c] S. Drioton, a.a.O., 64; zur Schreibung *mrrw.tj* s. S. 155 und Drioton, a.a.O., 63.
[d] Der Text ist wohl verderbt; vermutlich ist zu Anfang *nn* und die Negation der Relativform mit *tm* ausgefallen, weil: »Es gibt nichts, an was sie sich dort erinnerte als an ihren Zauber des Thot.« keinen Sinn ergibt. Faulkner, a.a.O., 82 übersetzt: »she will not be remembered (sic) yonder by reason of her magic. O Thoth, N will not be forgotten yonder at the Gate by reason of her magic«.
[e] *m rwtj* »von außerhalb« könnte sich wohl wie in 306 a (S14C[b]) u.a. darauf beziehen, daß der Tote Zauberkräfte (dort: »Kenntnisse«) besitzt, welche über die des Thot hinausgehen. Wenn dieser Spruch mit Horus von Letopolis verbunden sein sollte, dem wie Thot großes Wissen zugestanden wird (s. Altenmüller, in: LÄ II, 42 mit Anm. 42 und 43), dann wäre zu erwägen, ob nicht *m Rw.tj* oder *m Ḥw.t-Rw.tj* zu lesen ist; vgl. dazu Junker, Der sehende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 74 f. Das »Eindringen von draußen« (*ʿq m rwtj*) ist andererseits ein Kennzeichen der Dämonen, s. Borghouts, in: LÄ III, 1148, Anm. 44.
[f] S. dazu 306 c, 307 b; vgl. 297 g. Zu *wdd.tj* Part. Akt. Imperf. fem. Dual s. Edel, Aäg.G. § 630 cc Nachtrag; Drioton, a.a.O., 64; Müller, a.a.O., 115.
[g] *nwḏ snṯ* schließt wie in 308 a an die Aussage an, daß die *mrw.tj* die Liebe zu ihnen im Toten erwecken wollen. Er ist wohl hier als Imperativ zu verstehen, mit dem der weibliche Eigentümer den »Begatter«-Dämon vertreibt und zur Vernichtungsstätte wünscht, s. Zandee, Death as an Enemy, 255 s.v. *nwḏ*, während in 308 a nur M22C und B4C[b] diese Lesung bieten. Der Text ist offensichtlich verderbt, doch ist es mir nicht möglich, eine richtige Lesung vorzuschlagen. Drioton, a.a.O., 64, deutet 308a und 315 i in dem Sinne, daß der Tote der Vernichtung anheimfalle, ohne jedoch eine wörtliche Übersetzung zu geben: »Si l'Esprit cède à l'invite et, s'installant sur siège (298 b), y fait l'amour avec elles (308 a, 315 i), aussitôt il défaille, vidé de toutes ses substances, et il tombe dans la fosse de destruction«. Faulkner, a.a.O., 82, faßt den Text anders auf: »The names of those Companions who sent(?) out their *mrwt* against the hearts of the spirits who move along have been accused, and the enemy has fallen into the *ẖns*-water of *Ḥtmy*«. Er liest *jw srḫtw rn* ... statt *jw=s rḫ.tj rn* ... Daß *nwḏ snṯ* bereits zur direkten Rede der *mrrw.tj* gehört, erscheint mir unwahrscheinlich, da sie dem *ꜣḫ* erst in k das verführerische Angebot machen, den Götterthron einzunehmen.
[h] *ḥtmjj* »Zerstörer« ist eine Verschreibung von *ḥtmj.t*; 308 b hat die richtige Lesung.
[i] S. 308 d, e.

[j] *Tb*[*tb*], s. 294 c, 317 i; *Stt.tj* ist wohl eine Variante zu *Sttjj*, s. 317 i. *sd3.tj* ist wohl Kausativ von *wd3* »wohlbehalten sein«, s. 294 e, 309 e, 314 c.

[k] *nḥ*ᶜ mit »schlechtem Vogel« und »Wasserlinien« determiniert, ist nicht im Wb aufgenommen. Es kommt jedoch als Bezeichnung für den »Schaden« eines goldenen *wh*-Gegenstandes in den Abusir-Papyri vor; vielleicht ist es ein Name für eine Säure oder ein »Gift«, das Metall angreift; s. Posener-Kriéger, Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les papyrus d'Abusir), Traduction et Commentaire I, BdE 65, 1976, 76 f., 207. Da — nach freundlicher Auskunft von W. Schenkel — Doppeldetermination in den CT außerordentlich selten ist, wird wiederum eine Verschreibung vorliegen, vermutlich aus *nḥ* oder dem in 309 c belegten *ḥw*ᶜ *jb*.

[l] S. 295 f, 310 c, 314 h.

[m] *nš*(*wj*), nach Wb II, 337,12 ff. »vertreiben«, »verdrängen« muß hier eine ähnliche Bedeutung wie *zš*, 296 a »sich abwenden«, »vorbeigehen« haben, s. 314 i; vgl. 310 d, e: »Meine Augen gehören mir, bleibend in meinem Gesicht«. Falls keine Verschreibung vorliegt (Faulkner, a.a.O., 82, hält es für eine solche von *snš* »unstop«), mag *nšwj* eine Nebenform des Infinitivs sein, vgl. die näg. Schreibung *nšj3*.

[n] Variante der 309 e, 314 c und 315 m belegten Vorstellung, daß die *mrw.tj* Re in der Barke geleiten.

[o] Die Mitnahme in der Barke bedeutet auch hier Versorgung mit Opferspeisen. c ist eine Kurzfassung des 296 e, 300 c, 311 b und 314 m belegten: »Ich habe meinen *qnj*-Latz gegessen«.

[p] *smn.n=s* steht irrtümlich für *sšn.n=s*, s. 296 f, 300 d, 311 c und 314 n.

[q] Die Örtlichkeit »Ufer der *gm.tjw*«, 311 d, vgl. auch 314 o, ist zu dem überflüssig erscheinenden »Ufer, auf dem ich ihn gefunden habe« umgedeutet.

[r] S. 312 e, f, 314 p, q; vgl. 299 h, g.

[s] Var. zu 312 i; gespaltene Kolumne.

[t] Komplementsinfinitiv; Var. zu 313 b: *jw=j sw3 ḥr w3.t* »Ich passiere den Weg«.

[u] *ḫ*ᶜ*w* »Kronen«, »Ausrüstung«, sicher nicht »Erscheinungen«, vgl. Heerma van Voss, De oudste Versie van Dodenboek 17a, 49 f.; s. 300 f, 310 i, 314 u.

Der Spruch, der nur in einer Niederschrift erhalten ist, bietet gegenüber den vorausgehenden Texten inhaltlich nichts Neues. Einige Passagen sind umgestellt, andere verändert oder sinnentstellend wiedergegeben, so 315 i, 316 d, e. Der Tote erhebt den Anspruch, ein allwissender, mit magischen Kräften versehener *3ḫ* zu sein, dessen Sinne wieder intakt sind und der die (geheimen) Namen der »beiden Genossinnen«, ihre Praktiken und Verlockungen kennt. Er widersteht ihnen jedoch, da er über genügend magisches Rüstzeug verfügt, so daß er beim Durchwandern der Unterwelt nicht aufgehalten werden kann.

Spruch 447, CT V, 316 l-o

316 l [Abwehren der beiden *mrw.tj*], die die Zauberkräfte rauben[a].

m N hat durchzogen ...[b].

n N [hat] die beiden Genossinnen sitzend [angetroffen][c].
o ... *T*[*tb*](?).

[a] Auf eine Umschrift wurde wegen des fragmentarischen Textzustandes verzichtet. Der Anfang wird *ḫfs mrw.tj* (oder: *rḥ.tj*) gelautet haben, s. 297 a: »Abwehren der *mrw.tj*, die kommen, um den Ba eines Mannes von ihm zu rauben in der Unterwelt«.
[b] *jw šꜣs.n* N; vgl. 317 d.
[c] n ist nach 317 g ergänzt zu: *gm.n* N *tn r rḥ.tj ḥms.tj*; zu o ist keine Parallele bekannt.

Trotz der Kürze und des fragmentarischen Erhaltungszustandes fallen gegenüber den Sprüchen 440-446 einige Besonderheiten auf: Der Tote durchzieht (*šꜣs*) die Unterwelt und trifft unterwegs die *mrw.tj*.

Spruch 448, CT V, 317 a-l

317 a *ḏd mdw*
b *jw mꜣꜥ.n=j ḫwn.t šd.t=j* (*mḥtj.t*)
c *jw swꜣ.n=j*
d *jw šꜣs.n=j*
e *sjꜣ.n=j pꜣḏ.wj jp.wj nj.wj mnḥ*
f *jrj.w n Rꜥw Ḫprr n nṯr r ꜥnḫ jm snj*
g *gmj.n=j rḥ.tj ḥms.tj*
h *ḥr=ṯn ḫr=ṯn ṯꜣz pḫr*
i *Tb.t* (*Tbtb*) *ḥnꜥ Sṯtjj* (*Sṯṯ.tj*)
j *ḥꜣ=ṯn*
k *pnꜥ.w ḫꜣw.wt=ṯn*
l *zn.w jrw=ṯn*

317 a Worte zu sprechen:
b Ich habe mein Jungtier, das ich aufgezogen habe (oder: das nördliche Jungtier), geopfert (oder: geleitet)[a].
c Ich bin vorbeigegangen,
d und ich habe durchzogen (scil.: die Unterwelt)[b].
e Ich habe diese beiden Kugeln aus Wachs (wieder) erkannt[c],
f die Re und *Ḫprr* geschaffen haben für den Gott, um durch sie zu leben[d].
g Sitzend habe ich die beiden Genossinnen angetroffen[e].

h Euer Oberes zuunterst, euer Unteres zuoberst[f]!
i *Tb.t* (*Tbtb*) und *S*ṯ*tj* (*S*ṯ*t.tj*)[g],
j zurück!
k Eure Opferaltäre seien umgekehrt[h],
l unkenntlich gemacht werde eure Gestalt[i]!

[a] Ungewöhnliche Einleitung durch *ḏd mdw* auf T1C; mit b beginnt der Spruch, den der Tote bei der Begegnung mit den *mrw.tj* aufsagen soll. Der Text ist wohl verderbt; das Wort nach *ḫwn.t* ist vielleicht *šd.t=j* zu lesen; Faulkner, Coffin Texts II, 82, liest *mḥtj.t=j* und übersetzt: »I have presented a calf of my north land«. Derselbe Satz kommt im folgenden Spruch 449 (318 d) noch einmal vor. *ḫwn.t*, nicht im Wb aufgenommen, kommt CT V, 318 d und in der mask. Form *ḫwnw*, Urk. IV, 1080, vor. Es muß wegen der Determinative (Esel, Kalb o.ä.) und des Zusammenhangs mit der Rechmire-Stelle »Jungtier«, »Färse« heißen; s. auch Drioton, a.a.O., 64 »genisse(?)«. Der inhaltliche Zusammenhang mit den *mrw.tj*-Texten ist schwierig. Zielt er auf das Bild von *Mḫntj-jrtj* als göttlichem Rinderhirten? Vgl. Junker, Der sehende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 84 ff.; Altenmüller, in: LÄ III, 42 mit Anm. 40 und 41. Oder handelt es sich um eine Verschreibung für das *ḫwrr*-Kalb? Vgl. CT II, 372 a (*bḥs ḫwrr*); Tb 109, s. Lacau, in: JNES 10, 1951, 17, im »Spruch, die östlichen Mächte zu kennen«; s. Hornung, Totenbuch, 209 und 482.

[b] Wie in 316 m wird geschildert, wie der Tote die Unterwelt durchwandert und die *mrw.tj* sitzend antrifft, während die vorausgehenden Texte beschreiben, wie sie den Toten finden.

[c] Der mask. Dual des Genitivs *nj.wj* ist hier einmal ausgeschrieben, vgl. Edel, Äag.G. § 325. *mnḥ* »Wachs« hat die seltene Graphie , s. auch CT I, 63 c und 157 a.

[d] T1C versteht den Gottesnamen *Ḫprr* als Verbalform von *ḫpr* »die für den Gott entstanden sind«. Drioton, a.a.O., 65, übersetzt: »J'ai reconnu ces deux boulettes de cire que Rê a transformées en dieu pour vivre grâce à elles«, als ob *rdj ḫpr* oder *jrj ḫprw* dastünde. Faulkner, Coffin Texts II, 82 f., übersetzt: »I have recognized those two pellets of wax which Re[c] and Khopri made for the god in order that I might live through them«. Daß Kugeln Leben gewinnen, im Nun leben und den Göttern »gegen die Räuber der Nacht« beistehen können, ist eine Vorstellung, die im spätzeitlichen Ritual der »Enthüllungen der Geheimnisse der vier Tonkugeln« noch einmal vorkommt; s. J. C. Goyon, in: BIFAO 75, 1975, 372 f. 317 e, f ist sicher, wie Drioton, a.a.O., 65 andeutet, ein Hinweis darauf, daß Re und *Ḫprr* aus Wachskugeln Figuren herstellen, vermutlich die *mrw.tj*, wie sich aus 319 g, h ergibt. Seit dem AR ist dergleichen in der magischen Praxis häufig bezeugt, s. z.B. das Krokodil im pWestcar (Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 12), das Nilpferd aus rotem Wachs (Alliot, Culte d'Horus, 699 f.), die vier Horussöhne und den Benu-Vogel (Williams, in: JEA 5, 1918, 273 f.) sowie Seth (J. C. Goyon, in: Kêmi 19, 1969, 62 f.); s. auch Derchain, Papyrus Salt 825, 161 f. Das Material — ohne unsere Stelle — ist jetzt gesammelt von Raven, in: OMRO 64, 1983, 7 ff. Der zweite Teil des Satzes ist schwierig zu interpretieren. Ist mit *nṯr* der Tote selbst, einer der beiden Götter gemeint oder liegt lediglich eine Phrase vor, die an *p3q* »Opferkuchen« (Verschreibung von *p3ḏ* zu *p3q* in 319 g) anschließt?

[e] Vgl. 316 n und 319 i.

[f] S. Westendorf, in: Ägyptologische Studien (Fs Grapow), 387; ähnliche Abwehrformeln bei Münster, Isis, 194 mit Anm. 2066. »Euer Oberes ist für euer Unteres!« kann nur bedeuten, daß die *mrw.tj* auf dem Kopf gehen sollen, ein Zustand, der sonst mit *sẖd* beschrieben wird und vor dem sich der Tote fürchtet; s. Zandee, a.a.O., 75 ff.

[g] B3Bo hat statt *S̱tṯj S̱ṯ.tj*; s. 315 l.

[h] Offensichtlich bietet 319 k mit *wꜣḏ* »Papyrus« die bessere Lesung. Die *Mr.t*-Göttinnen sind zwar seit dem AR kultisch verehrt worden, die *mrw.tj*-Dämoninnen aber, selbst wenn es sich bei ihnen um »gefallene« Göttinnen handeln sollte, sicher nicht, so daß sie kaum »Opfertische« besessen haben werden. Im Zusammenhang mit dem augenlosen Gott wird in Spruch 106 (CT II, 117 j) ein *wꜣḏ*-Amulett am Hals erwähnt.

[i] *zn jrw* »Gestalt unkenntlich machen«, s. Wb III, 457,13; zu *zn jrw* »change the shape« in magischen Texten s. Borghouts, in: OMRO 51, 1970, 179, Anm. 438. Zu *jrw* »Gestalt«, »Funktion«, die jeder Gottheit und jedem Menschen zukommt, s. Hornung, Der Mensch als »Bild Gottes« in Ägypten, in: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 127; Assmann, LL, 66. Faulkner, Coffin Texts II, 83, übersetzt: »Your pillars are overturned, your shapes are revealed, your faces are downcast — and vice versa«.

Spruch 448 unterscheidet sich deutlich von den vorangehenden Sprüchen 440-446. Schon der Rezitationsvermerk ist ungewöhnlich. Er leitet sofort zu den Worten über, die der Tote auf seiner Jenseitswanderung (*šꜣs*) sprechen soll. Vermutlich soll er sie gegenüber den *mrw.tj* anwenden, die er sitzend antrifft, um ihren Nachstellungen zu entgehen. Diese werden wohl als künstliche Gebilde betrachtet, die Re und *Ḫprr* wie Magier aus Wachskugeln geschaffen haben. Die Kenntnis ihrer Herkunft versetzt den Toten in die Lage, sie mit Zaubersprüchen zu bedrohen, die die Umkehrung ihres Erscheinungsbildes bewirken sollen.

Spruch 450, CT V, 319 a-n

319 c *ḫsf mrrw.tj*
n *n.tj Rꜥw jw.tj r nḥm ḥkꜣ.w n* N *pn m-ꜥ=f*
a *ḥꜣ=ṯ Nbj.t ḥꜣ=ṯ Js̱ṯṯ.t rḥ.tj mrrw.tj*
b *n rdj.n=j n=ṯn ḥkꜣ=j pn*
d *ḥr=ṯn ẖr=ṯn ṯꜣz pẖr*
e *jw šꜣs.n=j zrw.t mḥtj.wt njw.t p.t*
f *jw šꜣs.n=j*
g *swꜣ.n=j pꜣq.w=f*
h *šꜣ.w jrj.w ḫpr.w m ḏr.t nṯr.w*
i *gmj.n=j rḥ.tj ḥms.tj … kꜣ.t ḥnꜥ Jsṯr.t*
j *ḥꜣ[=ṯn] rḥ.tj mrrw.tj*
k *pnꜥw wꜣḏ.w=ṯn*
l *znw jrw.w=ṯn*
m *ḥr=ṯn ẖr=ṯn ṯꜣz pẖr*

319 c Abwehren der *mrrw.tj*[a]
n des Re, die kommen, um die Zauberkräfte dieses N von ihm zu rauben[b].

a Zurück, »Brennende«, zurück, *Jstt.t*, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*[c],
b ich gebe euch diese meine Zauberkraft nicht!
d Euer Oberes zuunterst, euer Unteres zuoberst[d]!
e Ich habe die nördlichen *srw.t* des Himmels durchzogen[e].
f Ich habe (sie) durchzogen,
g nachdem ich passiert habe seine Fladen (?, Kugeln)[f],
h die Exkremente(?), die sich verwandeln in der Hand der Götter[g].
i Ich habe die beiden Genossinnen sitzend vorgefunden, ...*k3.t* und *Jstr.t*[h].
j Zurück, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*!
k Umgekehrt werde euer Papyrus[i],
l unkenntlich gemacht euer Gestalt.
m Euer Oberes zuunterst, euer Unteres zuoberst!

[a] Der Titel ist, wie oft bei B2L, an die falsche Stelle geraten. Er ähnelt dem des Spruches 441, wo es von den *mrw.tj* heißt, daß sie den Ba rauben.

[b] Der Text ist am Spruchende aufgeführt.

[c] *nbj.t* »Flamme« ist sicher kein Schlangenname, da *mrrw.tj* mit zwei Vögeln determiniert ist. Zu *Jstt.t* s. 294 c, B2Bo. Die Namen sind nicht kanonisch; 319 i tauchen wieder andere Namen auf.

[d] S. 317 h; *jw* ist zu streichen.

[e] *srw.t* ist bisher in der Himmelsgeographie nicht bekannt; vielleicht ist mit dem in Pyr. 1726 erwähnten *zrwj* »Widdertor« in Verbindung zu bringen, s. Edel, in: ZÄS 102, 1975, 36.

[f] *p3q* »Fladen«, »Gebäck« steht wohl für *p3d*, 317 e; vgl. dazu CT I, 346 b, wo *p3q* auf S1C und S2C ebenfalls anstelle von *p3d* vorkommt. Es wird als Kuchen-Opfer für Götter gelegentlich erwähnt, s. Zandee, in: ZÄS 97, 1971, 156 und 162. Das Suffix bezieht sich wohl auf den im Titel genannten Re.

[g] *š3.w* ist wohl mit »Exkremente«, »Kot« wiederzugeben, falls der Text in Ordnung ist, obgleich in den CT die übliche Bezeichnung für »Kot« *ḥs* ist, s. Zandee, Death as an Enemy, 74 f. Möglicherweis deutet das »schlechte Paket«-Determinativ des *mrw.tj*-Namens 293 e (B12C) auf eine solche Herkunft, s. Drioton, a.a.O., 65. *m dr.t* erscheint mir plausibler als *m dr* »im Bereich von«, vgl. Zandee, in: ZÄS 97, 1971, 158. Wie bei 317 e-f bezieht sich der Passus wohl auf die Herstellung der *mrw.tj*, die Re einmal aus Wachs, ein andermal aus Kotfladen schuf. Parallelen zu einer solchen Schöpfertat sind mit nicht bekannt. Denkbar ist eine ähnliche Vorstellung wie die der Entstehung des *Ḫpr* aus der Mistkugel (»der aus seinem Mist hervorgegangen ist«); s. Bonnet, RÄRG, 720, oder der »Erdmann« (*rmṯ z3ṯw*) im pVandier 5,1 ff. Faulkner, a.a.O., 83, läßt *š3.w*

in seiner Übersetzung: »*p3q*-cakes which were made and came into being in the realm of the gods« aus; vermutlich hält er den Text für verderbt.

h S. 317 g. Zur Frage, ob hier die älteste ägyptische Erwähnung der Ischtar/Astarte vorliegt oder nur eine Verschreibung für *Jstt.t* s. S. 158.

i *w3d* »Papyrus« ist wohl die bessere Lesung als die 317 k bezeugten »Opfertische«. Faulkner, a.a.O., übersetzt »pillars«. Da jedoch Tb-Vignette 37 (ed. Naville, Cc) zum »Spruch der Abwehr der beiden *mr.tj*« zwei über einem *nbw*-Zeichen in sich verknotete Schlangen zeigt, zwischen denen sich eine »umgekehrte« Pflanze befindet, scheint mir die Übersetzung »Papyrus«, »Grün« plausibler. Auch hier stellt sich die Frage, ob der Text in Ordnung ist.

Wie in Spruch 448[21] scheint die künstliche Herkunft der *mrw.tj* hervorgehoben. Der Tote begegnet ihnen, da sie sich seiner Zauberkraft bemächtigen wollen, ganz direkt und massiv mit Abwehrformeln und den schon bekannten Sprüchen, die die Umkehrung und Zerstörung ihrer Gestalt erreichen sollen.

---

[21] Spruch 449 gehört nicht zum *mr(r)w.tj*-Korpus; er ist wegen des Passus 318 d-f, der wie 317 b-d lautet, vom Editor eingeschoben worden.

I. Qualitäten des Toten durch Gleichsetzung in Selbstvorstellungsformeln (mit *jnk* eingeleitet)

Reihenfolge nach Sp. 440

1. *jnk Rꜥw sḏꜣ.w r ḏ.t* (Sp. 440, 293 b) *jnk Ḥh jnk Rꜥw nb ꜥnḫ jnk zꜣw n ḏ.t* (Sp. 441, 297 c, d) *jnk Rꜥw jnk Jtmw jnk nb nḥḥ sḏꜣ.w r ḏ.t* (Sp. 442, 301 b, c) (fehlt Sp. 443, 444, 445, 446)	Re-Eigenschaft: Ewiges Wohlbehaltensein Variante/Fehler: Balken
2. *jnk Jtmw ꜣḫ r ꜣḫ.w* (Sp. 440, 293 c) *jnk Rꜥw jnk Jtmw jnk nb nḥḥ sḏꜣ.w r ḏ.t* (Sp. 442, 301 b, c) (fehlt Sp. 441, 443, 444, 445, 446)	Atum-Eigenschaft: Verklärte Existenz
3. *jnk nb nḥḥ jqr jqr.w* (Sp. 440, 293 d) *jnk nb nḥḥ sḏꜣ.w r ḏ.t* (Sp. 442, 301 c) (fehlt Sp. 441, 443, 444, 445, 446)	Herr der Zeitfülle
4. *jnk nb mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rꜥw* (Sp. 440, 293 e) *nb mr(r)w.tj jp(t)w.tj* (Sp. 441, 297 e) *jnk nb mrw.tj jp(t)w.tj* (Sp. 442, 301 e) (fehlt Sp. 443, 444, 445, 446)	Gebieter über die *mr(r)w.tj*
5. *ꜣḫ wꜥj.w Zpꜣ-Ḥrw* (Sp. 440, 294 b) *jnk ꜣḫ pw wꜥj.w Zpꜣ-Ḥrw* (Sp. 443, 303 b) (fehlt Sp. 441, 442, 444, 445, 446)	Sepa-Horus-Eigenschaft: Schutz vor Schlangen und Dämonen
6. Ob Variante zu 5? Nach Sp. 444 N *tn ꜣḫ ḥkn jb* (Sp. 444, 311 a) … *ꜣḫ ḥkn jb* (Sp. 445, 314 a) *jnk ꜣḫ* ….. (Sp. 445, 317 s) N *tn ꜣḫ ꜥpr wꜥj.w ḥrj tp=ṯn* (Sp. 446, 315 a) (fehlt Sp. 440, 441, 442, 443)	Ach als kreative Kraft (»jubelnd«)

Reihenfolge nach Sp. 443

7. (*jnk ꜣḫ pw wꜥj.w Zpꜣ-Ḥrw*: Beginn)
   wn.w jr.tj=j wbꜣ.w msḏr.wj=j šd(d) n=j qrr.t=j
   ḫr jtj.w=j (Sp. 443, 303 c, 304 a)
   wn.w jr.tj wbꜣ msḏr.wj šdd=s rḫ.tj mrrw.tj (Sp. 446, 315 b, c)
   (fehlt Sp. 440, 441, 442, 444, 445)

   Im Besitz von intakten Sinnen und einer Grabhöhle (wie Horus von Letopolis)

   Fähigkeiten, die *mrrw.tj* zu vertreiben

8. *jj.n=j r tꜣ pn (ntj wj jm) ꜣḫ.kw*
   ꜥpr.kw m ḥkꜣw=j (Sp. 443, 304 b, c)
   jj.n N *tn ꜣḫ.tj m ḥkꜣw=s ꜥpr.tj m ḥkꜣ.w=s* (Sp. 446, 315 d)
   (fehlt Sp. 440, 441, 442, 445, vgl. jedoch 444, 312 a, b, c:
   gmj.n=sn wj ꜣḫ.kw m ḥkꜣ.w=j ꜥpr.kw m ḥkꜣ.w=j m ḫntj wr.w,
   III 13.)

   Der Bestattete verfügt über die Ach-Kraft der Götter und die Zaubermacht der Menschen

9. *nn ḫm.t.n=j m p.t tꜣ nn ḫm.t.n=j m Ḥꜥpj (jmjtw=f)*
   m Ḏḥwtj (Var.: *nn ḫm.t.n=j m ḫm.t n Ḏḥwtj*)
   (Sp. 443, 305-306 a; Sp. 446, 315 e, f stark verderbt,
   emendiert: *n[n tm.t.]n=s sḫꜣ.w jm m ḥkꜣw=s Ḏḥwtj nn*
   sḫmt.n=s jm m ḥkꜣw=s m rwtj)
   (fehlt Sp. 440, 441, 442, 444, 445)

   Allwissend wie Thot; Erinnerungsvermögen wie Horus von Letopolis (? oder *Rwtj*)

10. *jnk nṯr dwꜣw jw=j rḫ.kw rn n rḥ.tj jptw.tj snsn.tj*
    (Sp. 443, 306 b-307 a)
    jw=s rḫ.tj rn n rḥ.tj jptw.tj (Sp. 446, 315 g)
    (fehlt Sp. 440, 441, 444, 445)

    Eigenschaft des Morgenstern, Kenntnis der Namen

II. Prädikate der *mr(r)w.tj*: besprochene Eigenschaften

A. *Partizipien*

Reihenfolge nach Sp. 440

1. *nḥm.tj ḫndw Ḫprr m-ꜥ=f r-gs nb ḏ.t* (Sp. 440, 294 a
   nach Selbstvorstellungsformel I 4)
   jtḥ.tj ḫndw Ḫprr r-gs nb ḏ.t
   jtḥ.tj ꜣḫ pw snṯ ḫr=f m ḫns ḥtmj.t (Sp. 441, 298 a, b, c)
   nḥm.tj ꜣḫ.w (jqr.w) jwtj=sn n nb nbj n qꜣ šw.tj m ksw
   nḥm.tj ḫndw Ḫprr m-ꜥ=f r gs nb ḏ.t (Sp. 442, 302 a-c)

   Rauben/Ziehen des *ḫndw*-Thrones (der Morgensonne) zu Osiris

   (singulär)

2. *ḫsf.tj nṯr ḥr js.t=f* (Sp. 440, 295 c) — Den Gott von seinem Sitz vertreiben
   ḫsf(.tj) ḥmsj … ḥr js.t=f (Sp. 445, 314 e)
   Vgl. Verführungsrede der *mr(r)w.tj*:
   j ꜣḫ ḥkn jb ḥms jr=k ḥr js.t nṯr.w (Sp. 446, 315 k)
   swꜣ jr=f ꜣḫ jqr ḥkn jb ḥms jr=k ḥr js.t nṯr jn=sn jr=j
   (Sp. 443, 308 d-f)
3. *jny.t kꜣ.w jꜥby.t ꜣḫ.w* — Erwecken von Liebe,
   rdy.t mrw.t=snj m jb n ꜣḫ.w — Folge: Fall des Toten in das Gewässer der
   jṯḥ.tj ḫndw Ḫprr r-gs nb ḏ.t (Sp. 441, 297 f, g, 298 a) — Vernichtungsstätte (Nicht-Existenz)
   dd.tj mrw.t=snj ḥr jb n ꜣḫ.w
   snwḏ ꜣḫ snṯ ḫr=f m ḫns ḥtmj.t (Sp. 443, 307 b-308 a)
   wdd.tj mrw.t=snj r jb.w ꜣḫ.w
   nwḏ snṯ ḫr m ḫns ḥtmj.[t] (Sp. 446, 315 h-j)
4. *ḫwjtw kꜣ.w=j m-ꜥ ꜣhd* (Sp. 440, 295 d) — (Ver-)Leiten der Ka-Kräfte zur Schwäche
   ḫrp.tj kꜣ.w m ꜣhdw (Sp. 443, 310 a, b) — (oder: dem »Schwachen«)
   ḫwjtw kꜣ m-ꜥ ꜣhḏ (Sp. 445, 314 f)

B. *Anreden, Imperative*

Namen und Epitheta

1. *j Tbtb, j Ṯṯ.t* (Var.: *Jsṯṯ.t*) *smr.tj jptw.tj n.tj Rꜥw sḏꜣ.t Rꜥw* — Personen- und Gattungsnamen, Genossinnen- und
   (Sp. 440, 294 c, e) — Edeldamen-Titel
   j mrw.tj jptw.tj n.tj Rꜥw (Sp. 440, 295 b)
   j Zb.t, j Znṯ.t (Var.: *j Tb.t, j Sṯṯ*) (Sp. 443, 308 c)
   j mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rꜥw mꜣꜣ.t sḏꜣ.t Rꜥw rꜥ nb — Ruderinnen, *sḏꜣ*-Veranlassen des Re
   (Sp. 443, 309 d, e)
   j Tb [tb], j Sṯṯ.tj sqd.tj jptw.tj n.tj Rꜥw sḏꜣ.tj Rꜥw rꜥ nb
   (Sp. 446, 315 l, m)
   j wꜥj.tj jpt.wj ḥrj.tj-jb wjꜣ Rꜥw (Sp. 446, 316 a) — Insassinnen der Re-Barke
   … j sqd.tj jptw.tj n.tj Rꜥw mꜣꜣ.tj sḏꜣ.tj Rꜥw rꜥ nb
   (Sp. 445, 314 b, c ergänzt)
   (fehlt Sp. 442, 444)
   Var.: *jzj r=ṯn r=ṯn mr(r)w.tj jptw.tj šps.tj Rꜥw* — Verscheuchruf
   smr.tj n.tj Wsjr jzj r=ṯn r=ṯn — an die Begleiterinnen des Osiris

2. *dbḥ=ṯnj n=ṯn(j) ꜣw.t-jb=ṯnj n=ṯnj* (Sp. 440, 295 a)
ꜣw.t-jb=ṯnj n=ṯnj (Sp. 440, 295 e)
nfr.t=ṯn n=ṯn bjn.t=ṯn n=ṯn
wꜣj=ṯn n=ṯn šwj=ṯn n=ṯn (emendiert) (Sp. 441, 298 i-299 a)
(g)bg=ṯn n=ṯn jbṯ=ṯn n=ṯn ḥwꜥ-jb=ṯn n=ṯn nfr-jb=ṯn n=ṯn,
mrw.tj (Sp. 443, 309 a-e)
jbṯ.w=ṯn … (Sp. 445, 314 d)
ꜣw.t-jb=ṯnj (Sp. 445, 314 g, verderbt)
nḥꜥ=ṯn n=ṯn (Sp. 446, 315 n)

Verführungsmittel: Forderungen, Freude, gute und schlechte Eigenschaften (Wohlwollen und Bösartigkeit)
(Aufforderung, zu verschwinden)

Schlaffheit, Fallen, (falsche) Besorgtheit

Gift(?)

Reihenfolge nach Sp. 448

3. *ḥr=ṯn ḫr=ṯn ṯꜣz pḫr, Tb.t (Tbtb) ḥnꜥ Sṯṯj (Sṯṯ.tj) ḥꜣ=ṯn*
pnꜥ.w ẖꜣw.wt=ṯn zn.w jrw=ṯn (Sp. 448, 317 h-l)
ḥꜣ=ṯ Nbj.t ḥꜣ.ṯ Jsṯṯ.t rḥ.tj mrrw.tj (Sp. 450, 319 a)
jw (*sic*) *ḥr=ṯn ḫr=ṯn ṯꜣz pḫr* (Sp. 450, 319 d)
ḥꜣ=[ṯn] rḥ.tj mrrw.tj pnꜥ.w wꜣḏ.w=ṯn zn.w jrw.w=ṯn ḥr=ṯ ḫr=ṯn
ṯꜣz pḫr (Sp. 450, 319 i-n)

Bann- und Drohsprüche: Umkehrung ihres Erscheinungsbildes und ihres Papyrus (Var.: Altäre)

III. Machtmittel und Ausrüstung des Toten (mit *jw* eingeleitet)

Reihenfolge nach Sp. 440

1. *jw wdy dm.t Nḫb.t m ḏr.t=j r=ṯn* (Sp. 440, 295 f)
jw dm.t=j m ḏr.t=j r=ṯn (Sp. 443, 310 c; Sp. 445, 314 h)
jw dm.t m ḏr.t N *tn r=ṯn* (Sp. 446, 315 o)
(fehlt Sp. 441, 442, 444)

Hand (*Körperteil) hält Messer

2. *jw jr.tj=j m zš n [zš?]n.w* (Sp. 440, 296 a)
jw jr.tj=j n=j mn.ty m ḫnt=j (Sp. 443, 310 d, e)
jw jr.tj=j m z… (Sp. 445, 314 i ergänzt nach 296 a)
jw jr.tj=s m nš(wj) (Sp. 446, 315 p)
(fehlt Sp. 441, 442, 444)

Augen (*Körperteil) sind unter Kontrolle
(Nichtablenkbarkeit? Körperöffnung vor dem Einfluß der Dämonen sicher?)

3. *jw jb=j m mk sw ḏs=f wꜥj.w ḥrj-jb ꜥwꜥ(.w)* (Sp. 440, 296 a, b)
jw jb=j m mk sw ḏs=f (Sp. 443, 310 f)
.... *ḥrj-jb ꜥwꜥ.w* (Sp. 445, 314 i, j, ergänzt nach 296 a, b)
jw jb=j m mk sw ḏs=f (Sp. 446, 315 q)
(fehlt Sp. 441, 442, 444)

Herz (*Körperteil), Ziel der Magie, schützt sich selbst

4. *jnk wꜥb ẖmy* (Sp. 440, 296 d)
n nt.t jnk js wꜥb ẖm ḏ.t=f (Sp. 441, 299 g)
jnk wꜥb ẖm (Sp. 443, 310 g; ähnlich zu ergänzen Sp. 445, 314 l)
(fehlt Sp. 442, 444, 446)

Reiner, Zerstörender (Dämonenklasse)

5. *jw wnm.n=j qnj* (Sp. 440, 296 e)
wnm.n=j qnj (Sp. 441, 300 c)
jw ꜥm.n=j qnj (Sp. 444, 311 b)
jw wnm.n=j qnj (Sp. 445, 314 m)
jw wnm.n N *tn t ḥḏ jw wnm.n=s* (Sp. 446, 316 b, c)
(fehlt Sp. 442, 443)

Essen des *qnj*-Latzes, ein Stärke verleihendes Mittel

6. *jw sšn.n=j sbẖ.t* (Sp. 440, 296 f)
sšn.n=j sbẖ.t=j (Sp. 441, 300 d)
jw sšn.n=j sbẖ.t(=j) (Sp. 444, 311 c)
sšn.n=j sbẖ.t (Sp. 445, 314 n)
(fehlt Sp. 442, 443)

Einreißen (= Öffnen) des Tores

Nach Sp. 444

7. *jw ḥwj.n=j Stẖ jw nṯ.n=j sw ḥr wḏb pw n psḏntj.w* (Sp. 441, 300 a, b)
jw ḥwj.n=j Stẖ ḥr wḏb pw gmtj.w (Sp. 444, 311 d)
jw ḥwj.n=j Stẖ ḥr wḏb pw n ... (Sp. 445, 314 o)
jw ḥwj.n=s Stẖ ḥr wḏb pw n gmj.n=j sw ḥr=f (Sp. 446, 316 e)
(fehlt Sp. 440, 442, 443)

Schlagen des Seth am Ufer

8. *jw=j swꜣ=j ḥr wꜣ.t* (Sp. 444, 313 b)
[*jw=j s*]*wꜣ*[*=j*] *ḥr wꜣ.t* (Sp. 445, 314 t ergänzt)
swꜣ.n=s swꜣ.t (Sp. 446, 316 j)
Var.: *jw n=j šmt=j* (Sp. 441, 300 e)
(fehlt Sp. 440, 442, 443)

Freier Zutritt, Passierfähigkeit

9. *jnk Nnw jw=j nn.kw* (Sp. 441, 299 h, i) *jnk Nnw jw=j nn.kw ḫt tꜣ.wj tm.wj* (Sp. 444, 312 e, f) *jnk [Nn.w] j[w=j nn.]kw* (Sp. 445, 314 p, q) N *tn Nnw jw=s nn.tj* (Sp. 446, 316 f, g) (fehlt Sp. 440, 442, 443, zumeist mit 7. kombiniert)	Qualität des sich ausbreitenden Überschwemmungswassers (Gehört formal zu I, leitet die Reihe der *jw*-Aussagen ein.)
10. *n nḏrr=j n pḥḥ ḥkꜣ.w=j* *n nḏrr=j n ḫsf.w rd=j* (Sp. 444, 312 g, h, i) *n ḫsf.w ꜥ=s n ḫsf.w rd=s* (Sp. 446, 316 h)	Negativ ausgedrückte Eigenschaft: Unangreifbarkeit (Antithese zu 9.)
11. *n ḫrp.n wj mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rꜥw* (Sp. 444, 313 a) *n … mrw.tj* (Sp. 445, 314 r) (oder: 12.)	Unnachgiebigkeit (Unlenksamkeit) des Toten gegenüber den *mrw.tj*
12. *n rdj.n=j ꜣḫ.w=j n rdj.n=j ḥkꜣ.w=j n mrw.tj jptw.tj smr.tj* *jptw.tj n.tj Rꜥw* (Sp. 444, 311 e, f, g)	Verweigerung
jnj.n=j bꜣ=j nḥm.n=j ḥkꜣ.w=j n rdj.n=j ꜣḫ.w=j (Sp. 441, 299 b-d)	Antithese
13. *jw šzp.n=j ḫꜥw* (Sp. 441, 300 f, Textende) *jw* N *tn šzp …* (Sp. 443, 310 i, Textende) *jw ḫrp.n=j ḫꜥw=j jw rdj.n=j jꜣw m ḫntj Ḫm jn sms.w n.w ẖ.t* *tp.t snḏ=j m ẖ.t mrw.tj jnk nb nḥḥ* (Sp. 444, 313 c-e, Textende) *jw rdj.n=[j] ḫꜥw jw šzp … ḫꜥw* (Sp. 445, 314 u, v, Textende) *šzp.n=s ḫꜥw nfr m hrw pn* (Sp. 446, 316 k, Textende) Vgl. *gmj.n=sn wj ꜣḫ.kw m kꜣ=j ꜥpr.kw m ḥkꜣ.w=j m ḫntj* *wr.w jṯj.n=j ḫꜥw n nb nḥḥ* (Sp. 444, 312 a-d)	Empfang der Ausrüstung und Huldigung als Erstem von Letopolis (*Mḫntj-jrtj*)

VERZEICHNIS DER TAFELN

I. GÖTTER

II. EPITHETA DER *MR.T*

III. ÄGYPTISCHE WÖRTER

IV. TOPONYME UND GEBÄUDEBEZEICHNUNGEN

V. PRIESTERTITEL

VI. JENSEITIGE WESEN UND DÄMONEN (GATTUNGS- UND EIGENNAMEN)

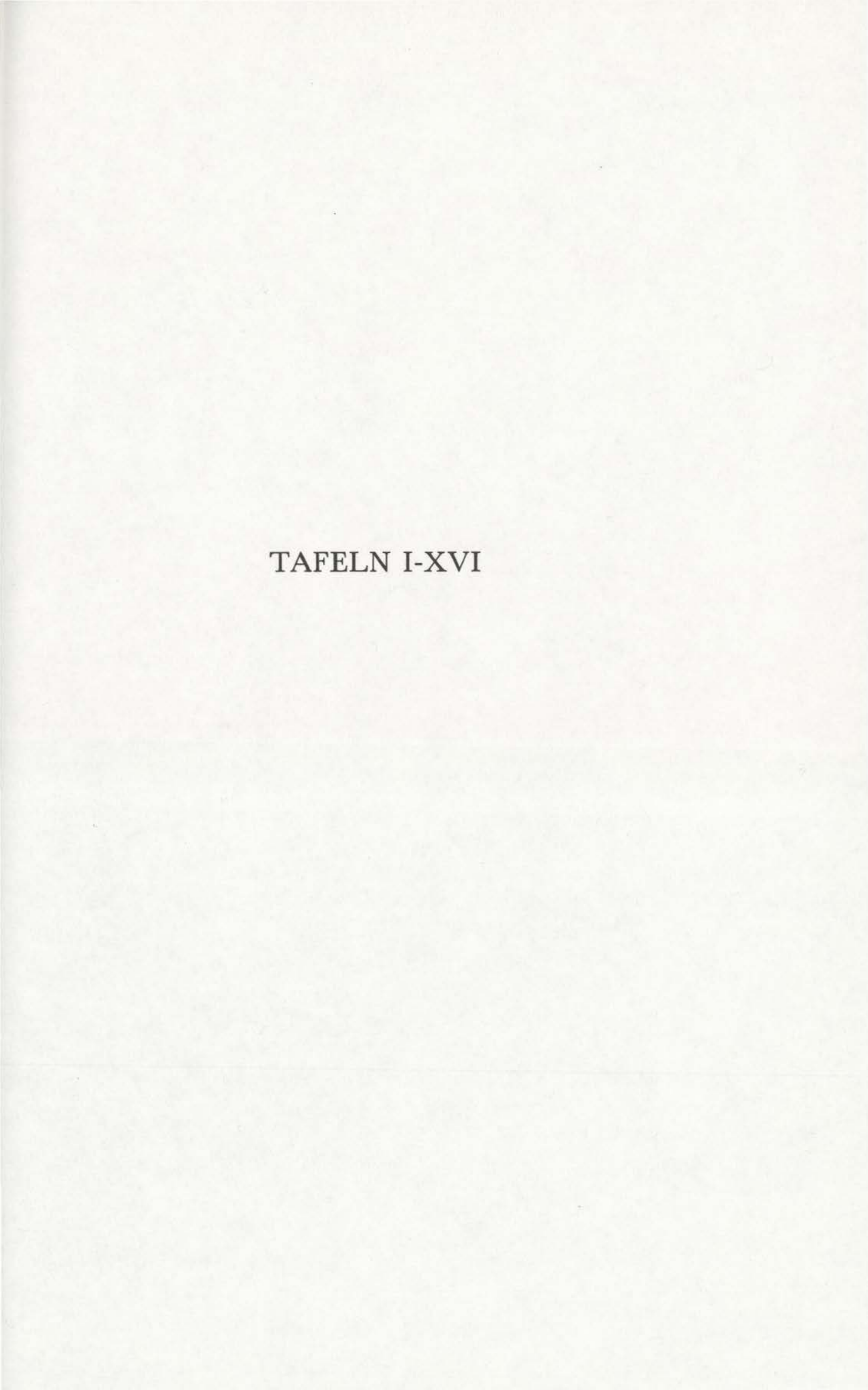
VII. SACHEN

VIII. ZITIERTE TEXTE

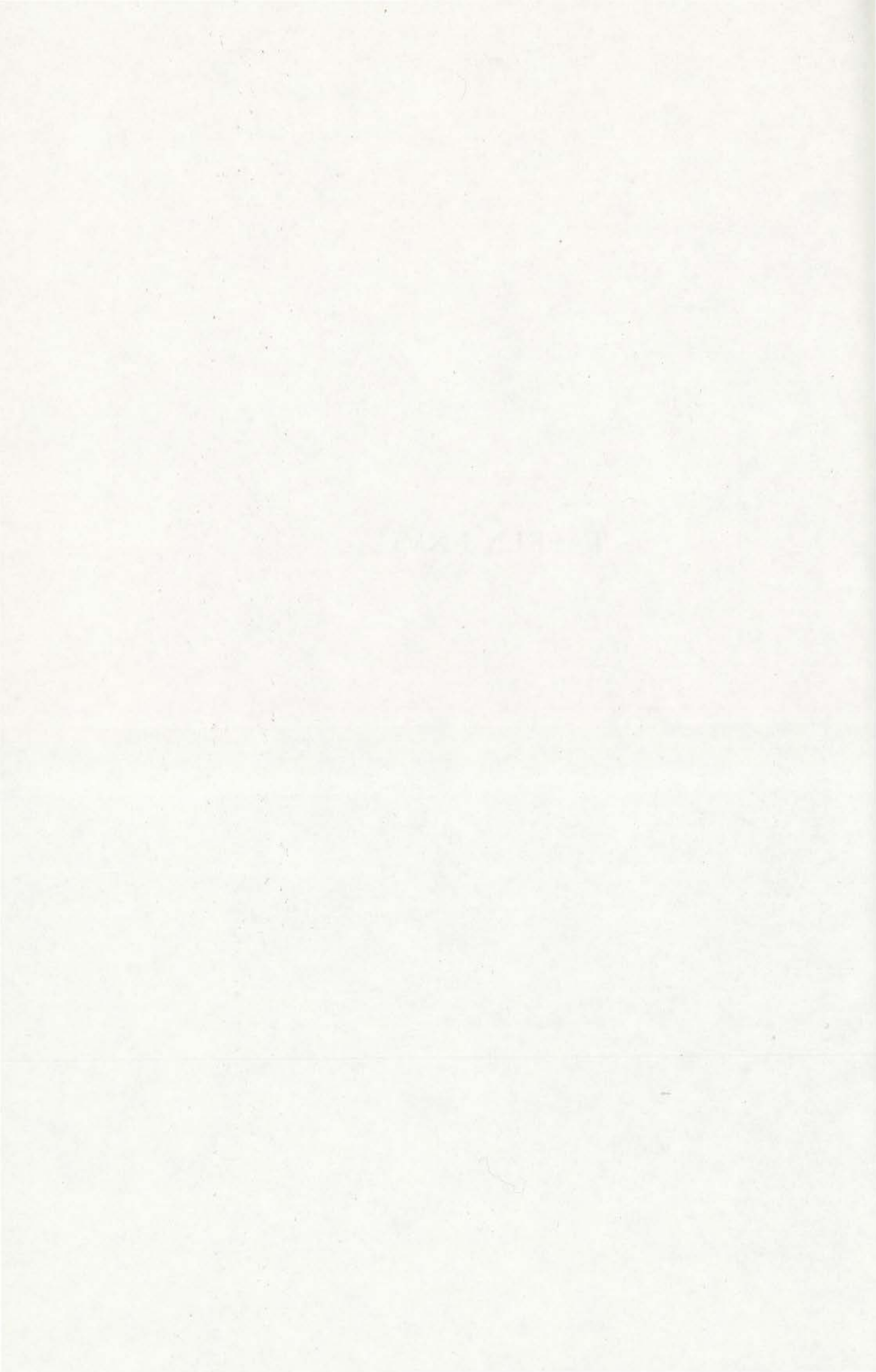
1. Coffin Texts, Papyri, Denkmäler u.a.

2. Tempel griechisch-römischer Zeit

Dendara (CD), ed. Chassinat-Daumas

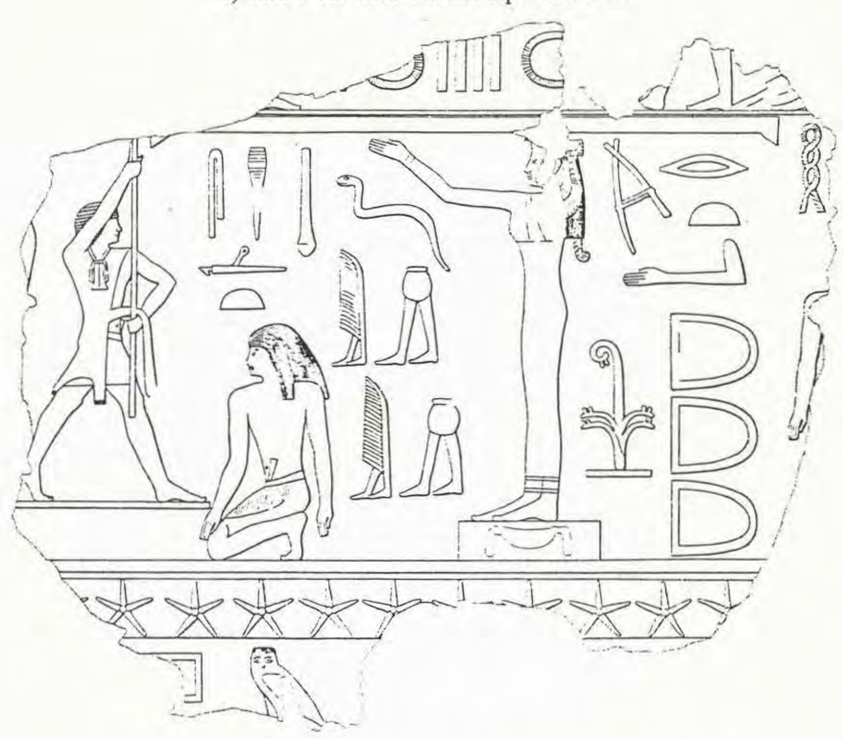


TAFELN I-XVI

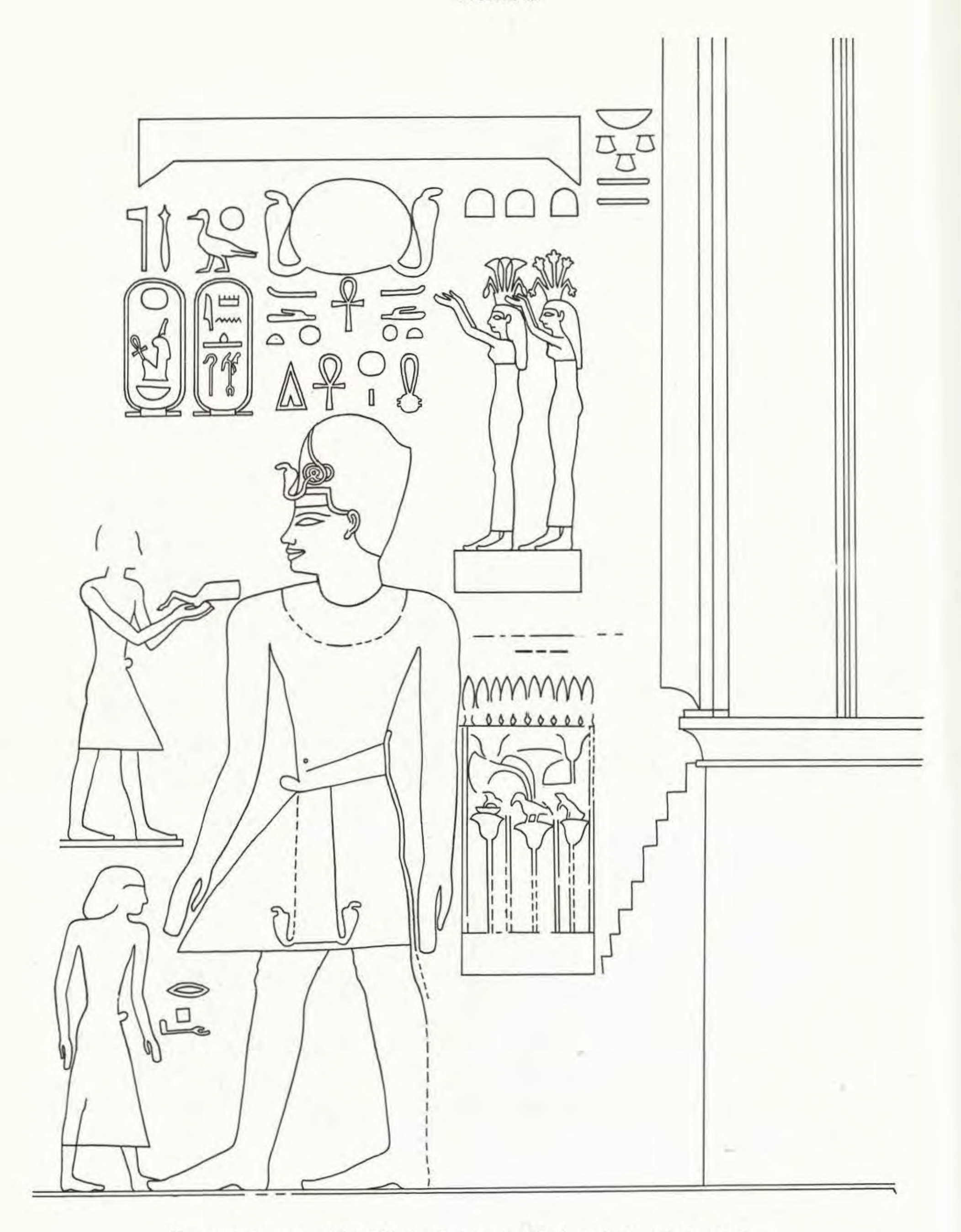




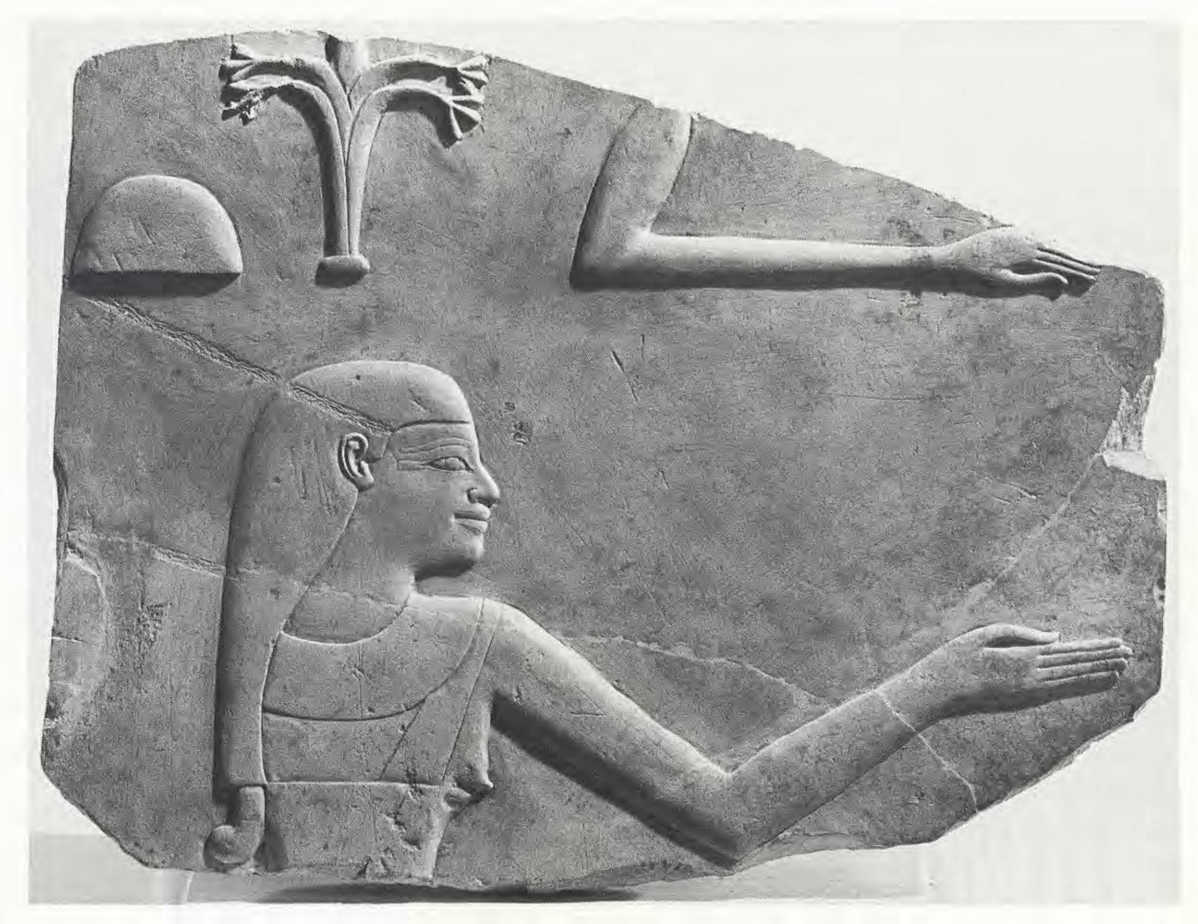
a) Block aus dem Totentempel Sahures



b) Block aus der Pyramidenanlage Amenemhets I. in Lischt



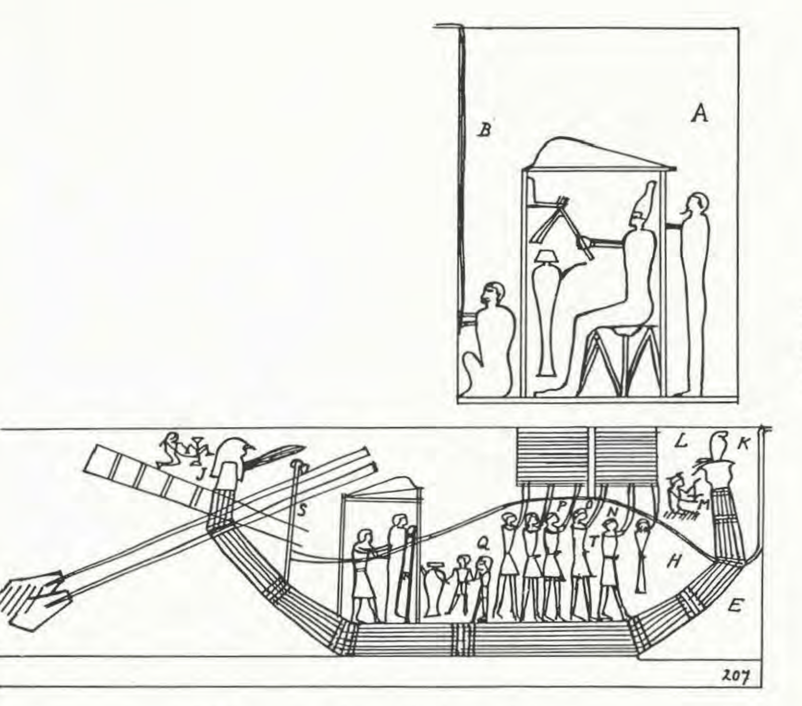
Tempel Amenophis' III. in Soleb, 1. Hof, östliche Säulenhalle



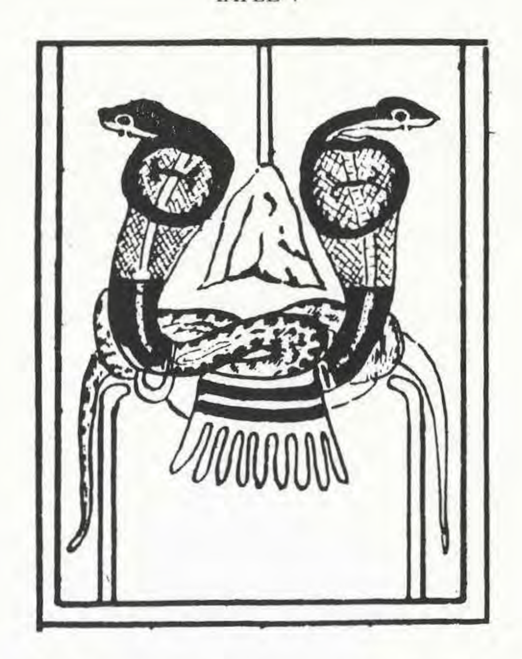
Fragment aus Kalkstein. Brooklyn Museum. The Ernest Erickson Collection. 86.226.15



b) Stele der 19. Dynastie aus der Sammlung Golenischeff



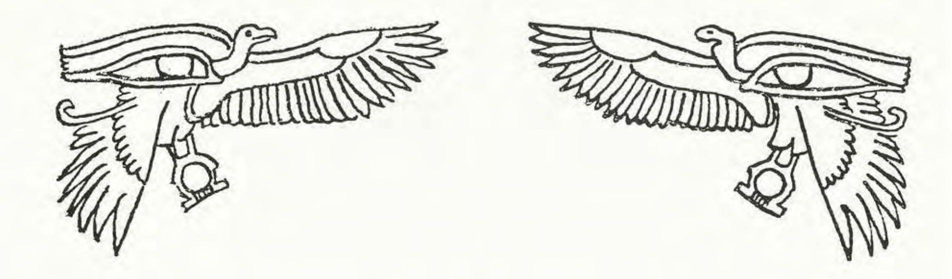
a) Vignette CT V 162 (Sarg A1C)



a) Vignette zu Totenbuch-Kapitel 37 (C.c.)



b) Dämonenreihe auf dem Granitsarkophag des Teos. Louvre D 8 (N. 344). (Photo Louvre)



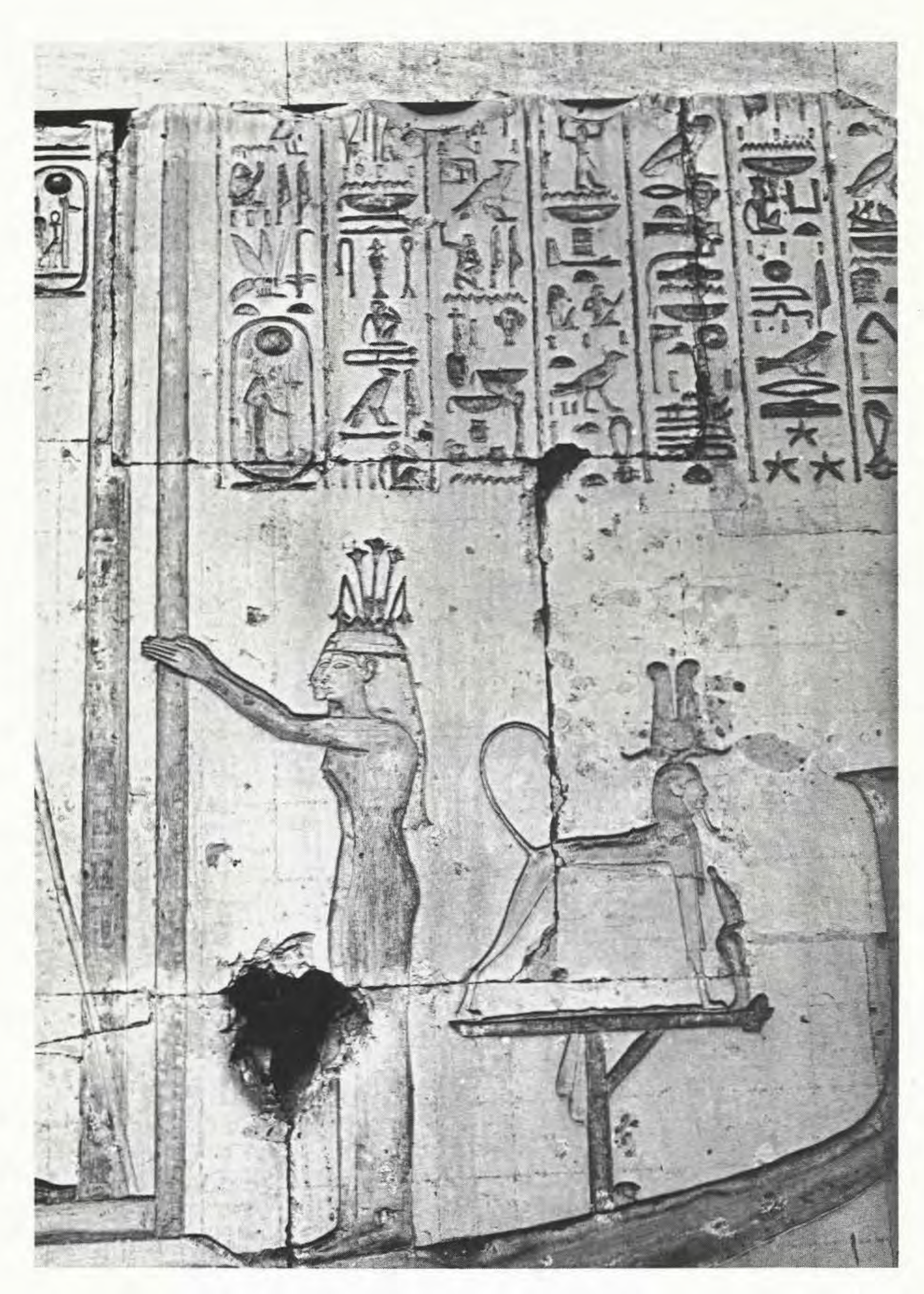
a) Die beiden Kronengöttinnen aus der Hathor-Kapelle von Dêr el-Bahri

b) Schwarzfigurige Hydria, ca. 520 v. Chr. BM B 342

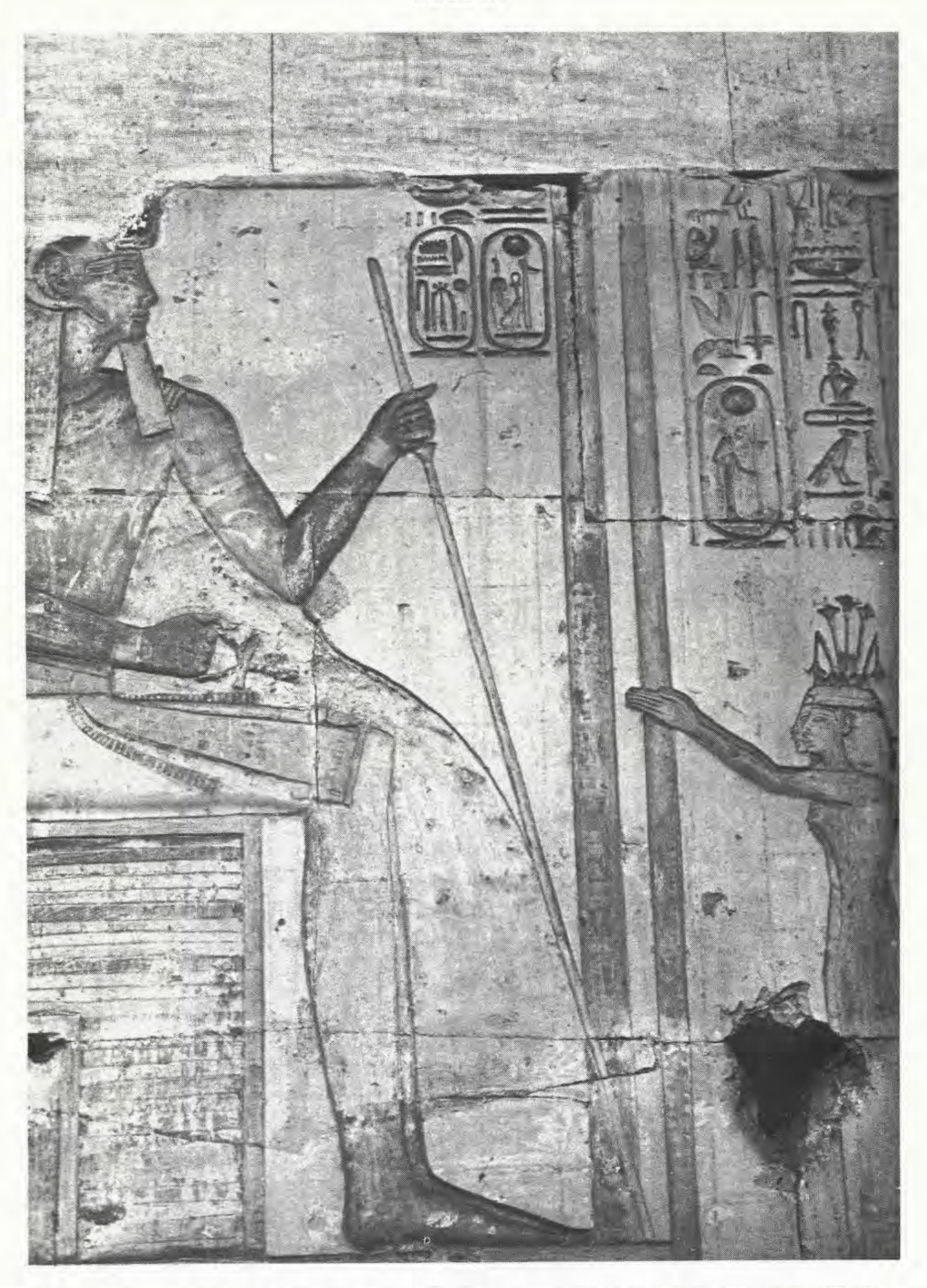
TAFEL VII



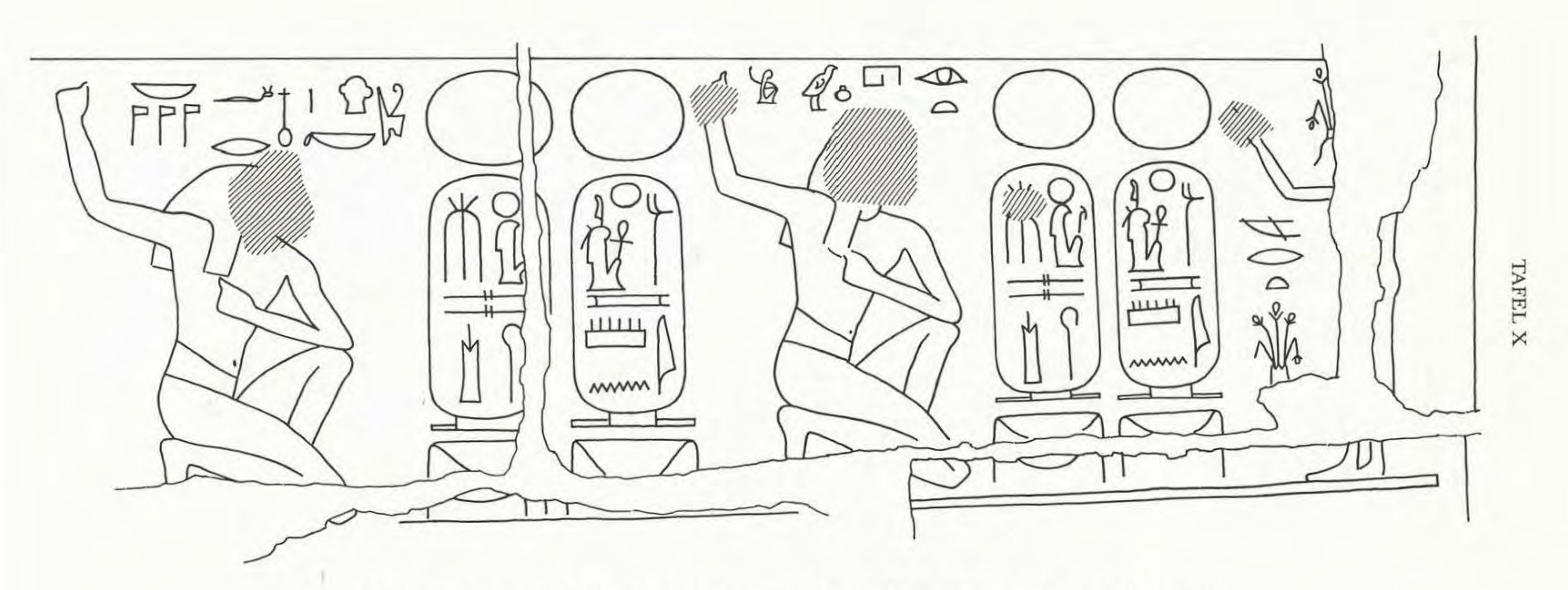
Rekonstruktion der Amunbarke aus der Zeit des Achoris Traunecker u.a., La Chapelle d'Achôris à Karnak II, 83, Fig. 5



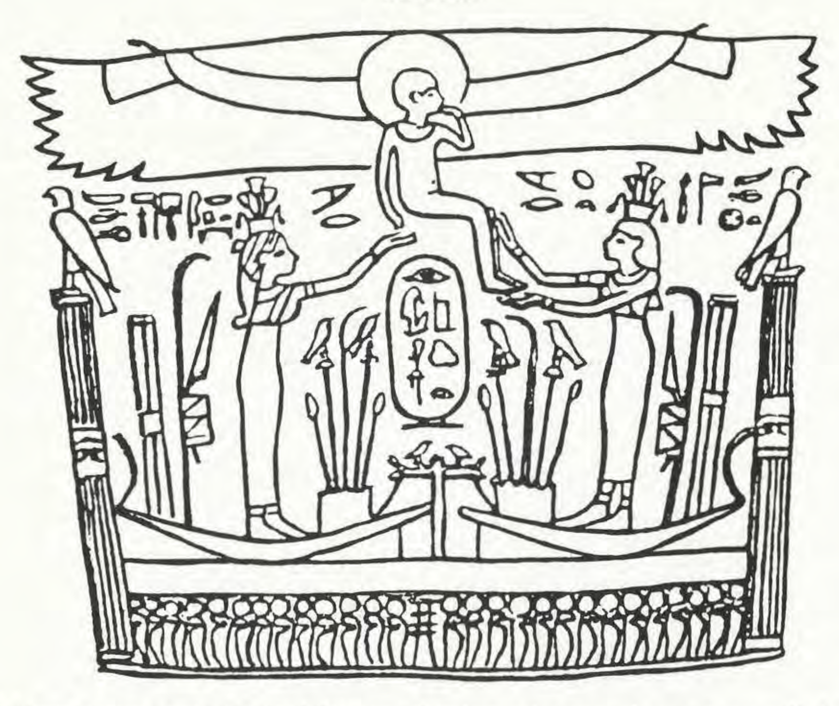
Die *Mr.t*-Göttinnen in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos.
(Photo Wildung)



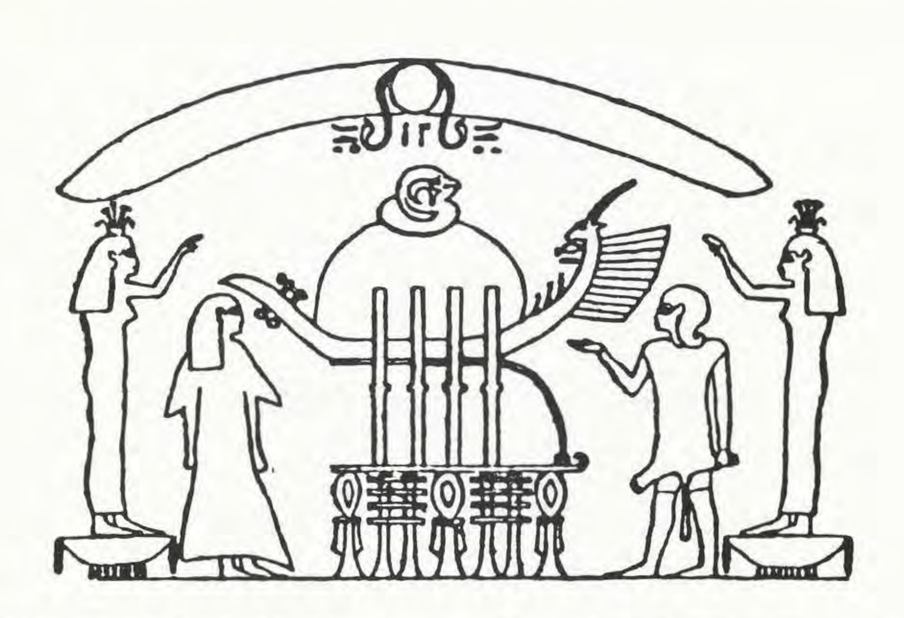
Ramses II. mit Amunshorn in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos. (Photo Wildung)



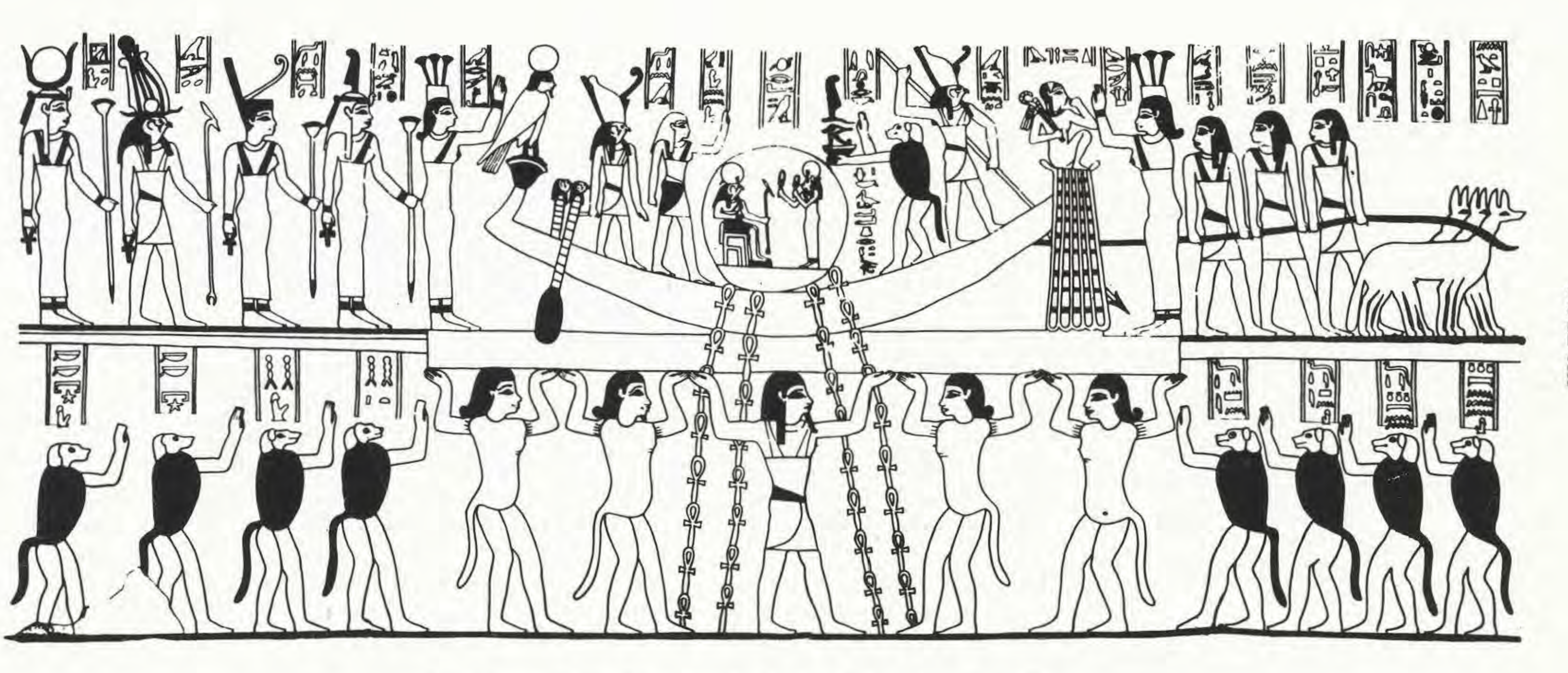
Sonnenheiligtum Ramses' III. auf dem *Ꜣḫ-mnw* in Karnak. (Zeichnung Johanna Dittmar)



a) Umzeichnung nach Koefoed-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, Tf. 88, Nr. 19

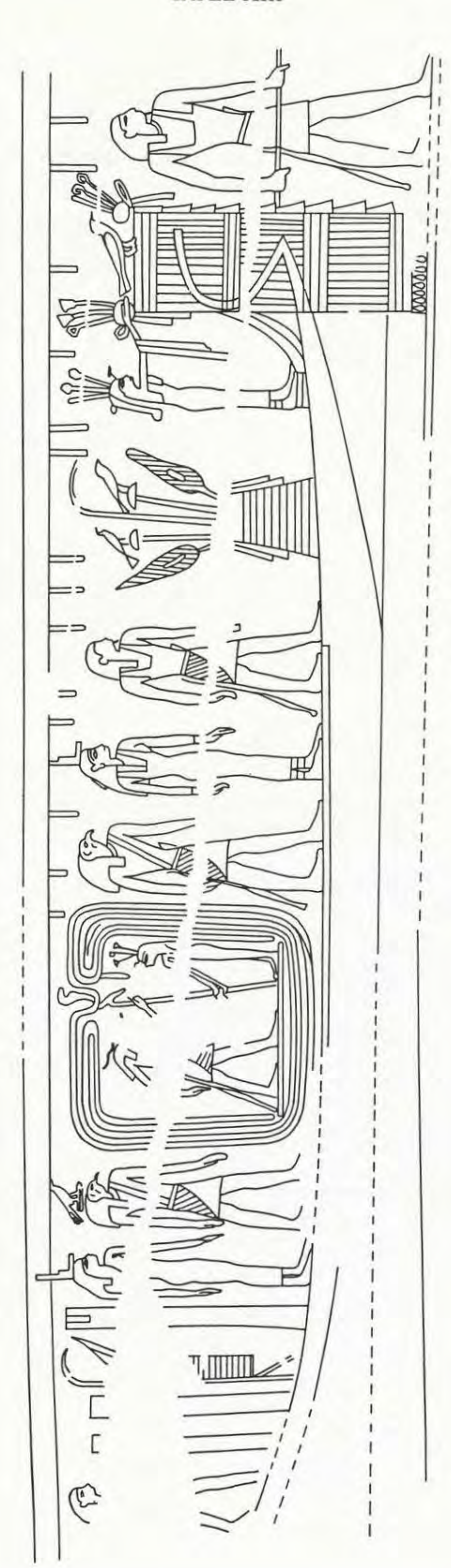


b) V. Schmidt, Ny Carlsberg Glyptotek, Den Aegyptiske Samling, 312, Fra E. 188 Sarg der *K3p(=s?)-ḥ3-3s.t* aus Achmin. Ny Carlsberg Glyptothek AEIN 298



Die Sonnenbarke. Aus dem Grab des *Bn3t* in der Oase Bahria

TAFEL XIII



Sarg Leiden M 20. (Umzeichnung Johanna Dittmar)

Sockel der Amun-Re-Kamutef-Bronze BM 60042. (Photo British Museum)



Osiris-Leichentuch. Chicago Natural History Museum Inv. N. 105190.
(Courtesy, Field Museum of Natural History, Chicago)






Bronze Louvre E 2521. (Photo Louvre)

ISSN 0168-9601
ISBN 90 04 08814 8